الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي


جامعة منتوري – قسنطينة

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قســـم الفلسفـــة


رقـــم التسجيـــل: ....................

الرقم التسلسلي : ....................

# مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدجر

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة


**إعداد الطالبة:** **إشراف الأستاذة:**

***حياة خلفاوي*** ***د. غيوة حيرش فريدة***


**أعضاء لجنـــة المنـــاقشـــة :**

| **الإســم واللقــب** | **الرتبـــــة** | **الصفــــــة** | **الجامعة الأصليـــة** |
|---|---|---|---|
| أ.د. إسماعيل زروخي | أستاذ التعليم العـــالي | رئيســـــا | جامعة منتوري قسنطينة |
| أ.د. فريـــدة غيــــوة | أستاذة التعليم العـــالي | مشرفا ومقررا | جامعة منتوري قسنطينة |
| د. جمــال مفـــرج | أستــــاذ محــاضــر | عضوا مناقشا | جامعة منتوري قسنطينة |
| د. محمـــد جديــــدي | أستاذ مكلف بالدروس | عضوا مناقشا | جامعة منتوري قسنطينة |

تاريخ المناقشـــة: ....................

السنة الجامعية : 2005 – 2006 م

# إهـــــداء

إلى والدي العزيزين و أختي فضيلة وسعيدة

# شكـــر وتقـديــــر

أتقدم بالشكر والتقدير إلى كل من ساعدني في إنجاز هذا البحث وعلى رأسهم الأستاذة المشرفة الدكتورة **غيوة فريدة**.

**المقدمة:**

تعتبر الحقيقة -وهي كلمة كانت ولا تزال سامية ونبيلة– مطلبا إنسانيا فالكل يبحث عن الحقيقة و الكلّ ينشد الوصول إليها. أما الفلسفة فكانت سابقة إلى إحاطة الحقيقة بالأسئلة التي ظل الفكر الفلسفي يبحث لها عن إجابة منذ حقب طويلة من الزمن إلى وقتنا الحاضر، سواء كانت هذه الأسئلة لها علاقة بوجود الحقيقة أو بطبيعتها أو بقيمتها، فتساءلت مثلا: هل الحقيقة ممكنة ؟ وبأي معنى ؟ وإذا كانت ممكنة ما هي معانيها المختلفة ؟ وهل الحقيقة مطلقة أم نسبية ؟ موضوعية أم ذاتية ؟ وما قيمة الحقيقة ؟ ولقد أثارت مشكلة مفهوم الحقيقة كمضمون واحد وثابت بعيدا عن الحقائق الجزيئة في هذا المجال أو ذاك جدلا كبيرا بين الفلاسفة، حيث تعددت تأويلات الفلاسفة لمفهوم الحقيقة واختلفت باختلاف نزاعاتهم واتجاههم.

لكن وبالرغم من اختلاف نظرة الفلاسفة للحقيقة وتفسيرهم لها، وبالرغم من تعدد المفاهيم التي أعطيت للحقيقة، إلا أننا نلاحظ أن كل الفلاسفة ومنذ أفلاطون قد تناولوا المسألة من وجهة نظر معرفية، وقد استمرت هذه النظرة للحقيقة إلى حدود الفلسفة المعاصرة التي عرفت ظهور العديد من الفلسفات الإنسانية، أو ما يطلق عليها عادة بفلسفات اللامعقول، والتي ترفض النظر إلى الإنسان على أنه مجرد ذات عارفة وللأشياء على أنها مواضيع للمعرفة، لاسيما الفلسفة الوجودية التي تصر على زحزحة الكوجيتو ونفي العقلانية، وتنظر إلى الإنسان على أنه إنفتاح وحرية، وإلى الأشياء على أنها موجودات تكشف عن نفسها بالاهتمام، لتتخذ بذلك مسألة الحقيقة منحى آخر بعيدا عن النظرة المعرفية.

ويعد الفيلسوف الألماني "مارتن هيدجر" من أهم الفلاسفة الوجوديين الذين عنوا بمسألة الحقيقة حيث وجه الفيلسوف عدة انتقادات للنظرة التقليدية للحقيقة من حيث أنها محددة بالمعرفة لا تستطيع أن تتجاوز حدودها، وبذلك يمهد هيدجر لتصور جديد للحقيقة، محدثا بذلك انتقالا كبيرا من تناول مسألة الحقيقة في إطار معرفي إلى تناولها في سياق أنطولوجي. لقد انتهى هيدجر إلى أن قيمة الإنسان الحقيقية تكمن في تعرضه للحقيقة وتعرضه لنورها، وهذه الحقيقة لا ينظر إليها في علاقتها بالمعرفة بل في علاقتها بالوجود.

ولهذا فإن الأمر يتعلق في بحثنا هذا بإشكالية الحقيقة كما اهتم بها هيدجر، وهو بحث يبرز فيه السؤال التالي: ما الحقيقة ؟ وتتدرج تحته التساؤلات التالية: ما هي الأسس التي تقوم عليها الحقيقة ؟ ما علاقة الحقيقة باللاحقيقة ؟ وإلى أي مدى يتفق السؤال عن الحقيقة مع مفهوم الفلسفة ؟

وقد قادتني متطلبات البحث ومادته إلى إتباع الخطوات التالية في بنائه، حيث قسمته إلى:

**أولا: مقدمة:** وفيها عرفت بالموضوع وطرحت إشكاليته، ومراحل البحث والمنهج الذي استعملته.

**ثانيا: تمهيد:** وفيه تناولت طبيعة الحس العام وعلاقته بالسؤال عن الماهية.

**ثالثا: الفصل الأول** وعنوانه: الحقيقة والتطابق، تناولت فيه المفهوم المتداول للحقيقة وعلاقته بالتصور التقليدي للحقيقة، والأساس الذي يقوم عليه هذا الأخير، وما مدى كفاية التصور التقليدي للحقيقة في التعبير عن الحقيقة الأصيلة.

**رابعا: الفصل الثاني:** وعنوانه: الحقيقة والحرية، تناولت فيه حقيقة الآنية، وأساس إمكانية تحقق التصور التقليدي للحقيقة، كما تناولت فيه تصور هيدجر للحقيقة وللحرية.

**خامسا: الفصل الثالث:** وعنوانه: اللاحقيقة والفلسفة: تناولت فيه السؤال عن اللاحقيقة وتصور هيدجر للاحقيقة، ولعلاقة الحقيقة باللاحقيقة،وعلاقة الفلسفة بالسؤال عن الحقيقة.

**سادسا: النقد والتقييم:** تعرضت فيه لأهم الانتقادات التي وجهت لأفكار هيدجر، كما تعرضت لتقييم أفكار وآراء هيدجر وأحكام الدارسين التي تناولتها، وكذلك الأثر الذي خلفه فكر هيدجر على الفلاسفة والمفكرين الذين عاصروه والذين جاءوا من بعده.

**سابعا: الخاتمة:** تناولت فيها أهم نتائج البحث وبلورت فيها أفكاري متوخية إخراج الفكر الهيدجري من النقد السلبي له بقدر المستطاع.

وقد اعتمدت في معالجة هذا البحث على المنهج التاريخي لتقديم صورة تاريخية عن تصور الحقيقة والمنهج التحليلي لإبراز معنى الحقيقة، والمنهج المقارن بهدف إبراز المنعطفات الفكرية التي عندها يغير هيدجر وجهتـــه ليخالف آراءه السابقة، أو ليخالف غيره من الوجوديين، أو لبيان المعالم التي عندها يلتقي معهم.

وقد كان إهتمامي بهذا البحث نابعا من مجموعة من الدوافع نذكر منها: إهتمام سابق بفلسفة هيدجر، قلة البحوث والدراسات باللغة العربية التي تتناول فلسفة هيدجر لاسيما مسألة الحقيقة التي لم تحظى كغيرها من المسائل بالبحث العميق والدراسة الشاملة فكانت دائما وأبدا جزءا من عموم، تخصص لها الصفحات القليلة التي لا تستوفي حجم المادة الفلسفية التي تتضمنها فكرة الحقيقة، فمكتبتنا العربية –باستثناء كتاب عبد الغفار مكاوي المعنون بنداء الحقيقة- خالية من الدراسات المعمقة لمسألة الحقيقة، أصالة كتابات هذا الفيلسوف وثراءها بالمصطلحات الجديدة والجديرة بالتأمل والتحليل.

أما عن الأهداف التي أبتغي الوصول إليها من خلال بحثي فتتمثل فيما يلي: الإجابة على التساؤلات التي تم طرحها في المقدمة، التعرف على قيمة مسألة الحقيقة ومكانتها بالنسبة للمسائل الفلسفية الأخرى، اكتساب منهجية علمية أكاديمية من شأنها أن تعينني على خوض بحوث فلسفية في المستقبل.

وقد اعتمدنا في بحثنا هذا على مؤلفات الفيلسوف نفسها خاصة "في ماهية الحقيقة"، "الوجود والزمان"، "نداء الحقيقة"، "ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر"، بالإضافة إلى مجموعة من المراجع التي كتبت عن هيدجر أو المراجع العامة التي تعلقت بموضوع البحث وهي مراجع أفادتنا بصورة أو بأخرى.

وكانت من طبيعة الأمور أن تعترض طريق هذا البحث عقبات لعل أشدها: لغة الفيلسوف التي يحتاج من يقبل على قراءتها إلى كثير من الجهد والصبر والتروي فهي ليست لغة عادية وإنما لغة خاصة بالفيلسوف يوظفها حسب مفاهيم يدركها هو دون غيره، قلة الدراسات العربية عن فلسفة هيدجر لاسيما " مسألة الحقيقة"، ولو وجدت مثل هذه الدراسات لكانت مهمتي أسهل، صعوبة كتاب "الوجود والزمان" ورسالة "في ماهية الحقيقة" وهما المؤلفين الذين انصبت عليهما هذه الدراسة، لاسيما رسالة "في ماهية الحقيقة" التي تعود أساسا إلى كثافة النص ودقته وإلى طبيعة الموضوع الذي يحاول هيدجر الاقتراب منه.

وفي النهاية أرجو أن يكون هذا البحث في المستوى، ومن واجبي أن أعتذر سلفا عما أكون قد وقعت فيه من خطأ أو زلل.

## تمهيــد

ما مفهوم الحقيقة ؟ وما ماهيتها ؟ سؤال عام ومجرد، تضعنا الإجابة عليه في مواجهة مباشرة مع مفهوم الماهية "ماهية شيء ما"، الطاولة، البحر، الإنسان... فالماهية من حيث مفهومها العام هي: ما به يجاب عن السؤال ما هو ؟ ففي كل مرة يطرح فيها السؤال "ما هو" ؟ يكون الهدف المباشر هو معرفة ماهية هذا الشيء أو ذاك.

بيد أن التساؤل عن ماهية شيء ما، لا يعني أبدا أننا لسنا على اطلاع به أو أننا على جهل تام به، إنما نفعل ذلك فقط من أجل فتح الإمكانية أمام التساؤل وخاصة إمكانية الإجابة الموجودة بالفعل في السؤال، ثم الدخول في تيار العلاقة بين السؤال والإجابة[1]. وإذا كانت طريقة التساؤل هي أهم ما يميز الفيلسوف فإن هيدجر يتجه بسؤاله دائما –ومن خلال معظم أعماله- صوب حقيقة الأشياء وماهيتها.

ولكن ما علاقة السؤال عن الماهية بالسؤال عن الحقيقة ؟

تعرف "الماهية" « L'essence » بأنها التصور الكلي في مقابل الوجود المشخص والوجود العام والكلي في مقابل الوجود الجزئي، فماهية الكائن بمعناها الضيق هي ما يكون هو هو، أي ما به يكون موجودا من حيث هو فرد في نوع معين[2]، فعندما نتساءل عن ماهية شيء ما، وليكن الطاولة مثلا، فإننا في الواقع لا نستهدف بسؤلنا ما هو حاضر في هذه الطاولة بعينها كوجود جزئي، بل ما يحضر في كل طاولة، سواء كانت هذه الطاولة، طاولة واقعية أو ممكنة وكذلك الأمر بالنسبة لسؤالنا عن ماهية الحقيقة[3]. حيث يؤكد هيدجر منذ البداية وقبل الشروع في أي حديث عن الحقيقة، أن السؤال عن ماهية الحقيقة لا يتعلق بحقيقة جزئية ومعينة في هذا المجال أو ذاك، بل بما يحضر في كل

(1) - Martin Heidegger de l'essence de la vérité, approche de l'allégorie de la caverne et du thèètète de Platon, traduit par Alain Boutot, établi par Hermann Mörchen, édition Gallimard, Paris, 2001, p 17.

(2) - محمود يعقوبي، فلسفة الوجود، خلاصة الميتافيزياء، (د.ط)، دار الكتاب الحديث، (د.م)، 2002، ص 21.

(3) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, approche de l'allégorie de la caverne et du thèètète de Platon, p p 17-18.

حقيقة جزئية ويمنحها وجودها كحقيقة، أي ما هو عام ومشترك بين كل الحقائق الجزئية، أو الحقيقة كمعنى كلي[1].

وكما أن السؤال عن ماهية الطاولة مثلا، لا يهتم بأن تكون هذه الطاولة طاولة للكتابة أو للأكل أو لحمل المعدات الطبية... بل كل ما يهتم به هو الطاولة كطاولة، أو الطاولة من حيث هي كذلك، كذلك الأمر بالنسبة للسؤال عن ماهية الحقيقة، إذ أن السؤال عن "ماهية الحقيقة" لا يهتم بأن تكون الحقيقة هي حقيقة مجال معين من المجالات، أي أنه لا يهتم بأن تكون الحقيقة هي حقيقة التجربة اليومية أو الحقيقة الاقتصادية أو السياسة أو الفلسفة، الفنية أو الدينية أو العلمية، إنما ينصب وفقط على الحقيقة من حيث هي حقيقة أي الحقيقة من حيث هي كذلك[2].

ويعني ذلك أن السؤال عن الماهية ليس سؤالا بسيطا، كما أنه ليس بمستوى تعقيد أي سؤال آخر في أي مجال كان، مهما بلغت درجة تعقيد هذا السؤال، كما هو الحال مثلا بالنسبة لأسئلة العلوم الرياضية أو الطبيعية من حيث أن هذه الأسئلة مهما بلغت من تعقيد تظل مع ذلك بسيطة، إذا ما نظرنا إليها من جهة السؤال عن الماهية كسؤال فلسفي، لما تمتلكه (أي أسئلة العلوم الرياضية والطبيعية) من سند واقعي على خلاف سؤال الماهية، الذي يفتقر لأي سند واقعي. وعلى ذلك يمكن القول أن سؤال الماهية ليس في متناول التفكير اليومي أو الحس المشترك[*] le sens commun أو الذوق العام بحكم طبيعته التي تنفر من البحث في المواضيع التي ليس لها سند في الواقع.[3]

ولأجل ذلك يشير هيدجر إلى ضرورة تجاوز بساطة "الحس المشترك" الذي يشيد بالبداهة وينفر من التعقيد، ويسلم بالوجود ببساطة ويفر من مشقة البحث في الماهيات

---

[1] - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, traduit et introduction par Alphonse de woelhens et Walter Biemel, Nauwelarts, Vrin, Louvain, Paris, 1948, p 65

[2] – Ibidem.

[*]- الحس المشترك Sens commun: عند أرسطو معنى مركزي قد تكون وظيفته التنسيق بين الأحاسيس الخاصة بكل حاسة متخصصة، وذلك بإحالتها إلى موضوع واحد وثباتا لتمكيننا من إدراكها، أما في اللغة الفلسفية المعاصرة فيشير إلى مجمل الآراء المسلم بها عموما في عصر وفي وسط معينين. أنظر: - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة، احمد خليل، أحمد عويدات، ج3، ط$_2$ ، منشورات عويدات، بيروت،2001،ص ص1269-1270.

[3] - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة، عبد الغفار مكاوي، (د.ط)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص 146.

والعودة إلى البدايات، وإلى ضرورة النظر إلى مسألة ماهية الحقيقة بطريقة مغايرة لطريقة التفكير اليومي، على اعتبار أن تحديد الماهية ليس بالأمر البسيط أبدا، فالماهية ليست موضوعا في متناول الحواس، كما أنها ليست بالطبيعة التي تقبع بصورة دائمة في أفق تفكيرنا ومعرفتنا وتكشف عن ذاتها، بل هي على العكس من ذلك تتفنن في الاختفاء والتحجب ولا تتكشف إلا للمتأمل الذي اختار مشقة العلو إلى الأسئلة الأخيرة ومكابدة عناء الغوص في أعماقها، على الركون لبساطة الحس المشترك والاطمئنان إلى القريب المحسوس وبداهة الحياة اليومية[1].

ويتفق هيدجر في هذا الصدد مع هيجل الذي أكد هو الآخر على ضرورة مجاوزة الحس المشترك على الرغم من اختلاف نظرتهما، فهيدجر يهاجم الحس المشترك بسبب طبيعته التي تهيب بالوضوح وتضيق بالسؤال والبحث عن الماهية. أما هيجل فيهاجمه بسبب عدم قدرته على بلوغ مستوى الوعي، حيث يؤكد على أن النظر المباشر - للهذا- والـــ- ذاك- يعجز عن بلوغ مستوى الوعي[2].

إن أكثر ما يثير اعتراض الحس المشترك أو الفكر اليومي -في نظر هيدجر- هو مسألة البحث في الماهيات باعتبارها موضوعا عاما ومجردا ولا طائل من البحث فيه سوى إضاعة الوقت والجهد وإهمال أمور الواقع التي أثبت الانشغال بها منذ زمن بعيد ولازال يثبت حتى وقتنا الحاضر، وذلك بالنظر إلى ما قدمته من خدمات جليلة للإنسانية جمعاء بأنها أولى الأمور بالبحث والاهتمام، وبهذا يكون سؤال الماهية من منظور الحس المشترك، من المسائل الأقل قيمة ولفتا للانتباه، فما قيمة وما جدوى الانشغال بالماهيات، مادامت لاتمدنا بأية فائدة عملية في ظل ما نكابده من مصاعب وآلام[3].

ولا غرابة في ذلك مادام الحس المشترك يتبنى منذ البداية موقفا نفعيا موافقا لموقف الفلاسفة النفعيون، الذين يجعلون من الفائدة العملية معيارا للحكم على أية فكرة من الأفكار بحيث تكون الفكرة مقبولة أو حقيقية حينما يثبت بالتجربة أنها فكرة صالحة مفيدة وعلى اعتبار أن فكرة الماهية فكرة عقيمة وليس بإمكانها تحقيق أية فائدة عملية، فهي في نظرهم

---

(1)- مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص ص 146- 159.

(2) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op.cit, pp 40- 41.

(3) - Ibid, pp 65- 66.

غير حقيقية، ولا قيمة لها بل وأكثر من هذا فهي –بحسب تعبير جون ديوي- صيغة مرضية من الواجب التخلص منها، شأنها في ذلك شأن كل المسائل الميتافيزيقية، فليس من شك –فيما يرى جون ديوي- أن عالم الفيزياء على حق حين يبحث عن القوانين العامة للحركة، ولكن من المؤكد أن الباحث الميتافيزيقي ليس على حق حين يجعل موضوع بحثه هو الحركة بصفة عامة[1].

هكذا إذا هو الحس المشترك، عاجز عن تجاوز الواقع والبحث في أعماق المسائل، مطمئن إلى الأعراض وإلى كل ما هو حسي وملموس، وهو إلى هذا عنيد مكابر ماض في دعمه لمتطلبات الفائدة العملية المباشرة، وفي معارضته لكل ما هو فلسفي مستندا في ذلك إلى حجته بأن العالم بسيط، وأن كل شيء واضح ومفهوم وعلى ما يرام وأنه لا مجال لاختلاق مشاكل لا طائل من البحث فيها[2].

قد يبدو ذلك مقبولا إذ لا أحد يستطيع أن ينكر واقعية هذه الاعتراضات بل وضرورتهـــا غير أن هذه الاعتراضات ليست مبررة، ولا تكفي لرفض ما هو أساسي أيضا (أي لكل ما هو فلسفي) حتى وإن كان يبدو بالنسبة لتقدير بعض وجهات النظر أنه عكس ذلك.[3]

من هنا يؤكد هيدجر على استحالة دخول الفلسفة في أي حوار مع الحس المشترك، وذلك لأن أي حوار يتطلب بالضرورة توفر أساس مشترك يفترض أنه يجمع بين طرفي الحوار، في حين أننا نلاحظ انعدام مثل هذا الأساس بين الفلسفة والحس المشترك، لأن الحس المشترك ببساطته وقصر نظره عاجز عن الارتقاء إلى مستوى النظر الفلسفي، بل والأكثر من هذا يدير ظهر ويعطل حواسه، أمام أية محاولة تبديها الفلسفة من أجل إقناعه بضرورة وأهمية التساؤل، والبحث الفلسفي، والفلسفة من جهتها لا تستطيع النزول إلى مستوى الحس المشترك لأن مثل هذا النزول يفقدا طبيعتها من حيث هي فلسفة[4].

---

[1] - زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1، (د.ط)، دار مصر للطباعة، مصر1968، ص 79.

[2] - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 146.

[3] - Martin Heidegger, de léssence de la vérité, op. cit, p 66.

[4] - Ibidem.

لكن المهم بعد كل هذا هو، ما مدى مجاوزتنا نحن أنفسنا للحس المشترك، وما ما مدى نأينا عن تهديده ؟ وهل نحن متفطنون لكل محاولاته التي ترمي إلى توريطنا فيه ؟

هكذا يقترب منا هيدجر نحن قراؤه الدارسين للفلسفة أو المشتغلين بها ويتوجه إلينا بالسؤال ويضعنا نحن أنفسنا موضع تساؤل، إذ ليس من المستبعد أبدا أن ننزل إلى مستوى الحس السليم وأن نأخذ ببعض آرائه، بل وأن نتبنى طريقته النفعية والساذجة في التفكير، لنستحيل بذلك إلى معول للهدم بدل أن نكون معول بناء وترميم، وبهذا نساهم في دعم ثورة الحس العام على كل ما هو فلسفي[1].

صحيح أن الحس المشترك شيء فطري فينا وأننا كثير ما نلجأ إليه لمواجهة ظروف الحياة اليومية، وصحيح أيضا أن له فلسفته الخاصة به، وإن كانت هذه الفلسفة قد ثبطت وانطفأ لهيبها مع الزمن بانطفاء شرارة الاندهاش –الذي شكل ولقرون طويلة منبعا مشتركا للفلسفة والعلم على السواء- بفعل إتساع المعارف وتطور التقنية التي استطاعت أن تبدد مخاوف الإنسان واضطرابه أمام ظواهر الطبيعة وما يحيكه الخيال حولها من أوهام وخرافات وأساطير، فلم يعد يدهش لشيء فيها باعتباره حاصل على العلم، بل إن الحس السليم قد شكل ولوقت طويل جدا أساسا لكثير من الفلسفات المشهورة خاصة الواقعية منها وفلسفة توماس ريد أكبر شاهد. ولسنا نريد بذلك التقليل من قيمة هذه الفلسفات باعتبارها امتداد للحس المشترك، وإنما نريد أن نبرز دور الحس المشترك بالنسبة لتشكل الفلسفات[2]، ولكن المهم –في نظر هيدجر- أن التفكير الجديد بالنظر الفلسفي لا يكون إلا إذا استطعنا أن نتجاوز هذه الطبيعة الكامنة فينا، والتي تشيد بالبساطة وتضيق بالسؤال والبحث في الماهيات، كما لن يكون بإمكاننا التساؤل عن ماهية الحقيقة، إذا نحن لم نعمل على محو هواجس اليقين التي تمدنا به الحقائق الجزئية بوصفها الأفيد من الناحية العملية[3].

---

(1) - Martin Heidegger, de léssence de la vérité, op. cit, p 67.

(2) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 146.

(3) - المصدر نفسه، ص ص 146-147.

يرى هيدجر أن الغاية القصوى للحس المشترك هو البحث عن الحقائق الجزئية من حيث هي حقائق واقعية تكشف لنا عن قدرة الإنسان العقلية وما استطاع تحقيقه من إنجازات علمية وتكنولوجية في إطار سيرورته التاريخية، وتساهم في ذات الوقت في تحقيق مزيد من الإنجازات، لكن حتى وإن كان الأمر كذلك فإن معرفة الحقيقة من حيث هي كذلك تظل أمرا ملحا، مادامت الغاية في النهاية هي معرفة الحقيقة، ومادامت الحقيقة من حيث هي كذلك هي الأصل في قيام الحقائق الجزئية[1].

والغريب في الأمر -في نظر هيدجر- أن الحس المشترك يعتز ويفاخر بامتلاكه للحقيقة الواقعية كحقيقة جزئية في هذا الميدان أو ذاك، ويصر على أن امتلاكه لهذه الحقيقة، هو امتلاك للحقيقة في حد ذاتها، وليس ثمة ما يدعو إلى افتراض كائن غيبي ندعوه بالحقيقة من حيث هي كذلك، وهو الأمر الذي يجعل من معرفة الحقيقة معرفة تقريبية وغامضة.[2]

ونتيجة لهذا يؤكد هيدجر على أن الحس المشترك المدعي للمعرفة والمتجاهل لضرورة السؤال عن الحقيقة من حيث هي كذلك، والماضي إضافة إلى ذلك في عناده مكابرته، والمصر على أن ما يقوله هو الحق، هو أكثر إثارة للرثاء من الجاهل المقر بجهله [3].

---

[1] - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op.cit, p 67.
[2] - Ibidem.
[3] - Ibidem.

# الفصل الأول

## الحقيقـة والتطابـق

يعتبر مفهوم الحقيقة من أكثر المفاهيم شيوعا، فالكل يتحدث عن الحقيقة، والكل يستخدم الحقيقة، بأن يصف ما يسمعه من أحكام بأنها أحكام صادقة، وما يشاهده من أشياء بأنها أشياء حقيقية، ولكن لا أحد يهتم بما يعنيه مفهوم الحقيقة، لا لأن الحقيقة هي شيئا غير أساسي بالنسبة لنا، ولهذا هي لا تستحق النظر، بل لأن الكل يعرف ما معنى الحقيقة، إما نتيجة الاعتقاد بأن الحقيقة هي أمر بديهي، أو نتيجة التسليم بما ذهب إليه التقليد الفكري فيما يتعلق بتصور الحقيقة. فما هو التصور التقليد الفكري للحقيقة ؟ وما هو الأساس الذي يقوم عليه ؟ وهل يعتبر هذا التصور تحديدا أصيلا للحقيقة ؟

## 1- التصور التقليدي للحقيقة

ينطلق هيدجر في مناقشاته لمفهوم الحقيقة –تبعا لعادته- من داخل إشكالات اللغة العادية وبالضبط من خلال تأملاته العميقة لمختلف المعاني التي قد تأخذها كلمة الحقيقة تبعا لاستخداماتها المختلفة داخل الحياة اليومية.[1] فماذا نعنيه عادة بالحقيقة ؟

يقول هيدجر: « هذه الكلمة النبيلة لكن المنهكة من كثرة الاستعمال لدرجة أنها أصبحت فارغة من المعنى، تعني ما يجعل من الحقيقي حقيقيا »[2]، أي أن الحقيقة هي: ما يهب للشيء الحقيقي صفة الحقيقة.

لكن ماذا نعني أن يكون الشيء حقيقيا ؟

نقول مثلا: إنها فرحة حقيقية أن أتشرف بزيارتك، ونريد أن نقول من خلال ذلك أنها فرحة واقعية، وليست مجرد تظاهر. ويعني ذلك أن الشيء الحقيقي هو الشيء الواقعي، فالواقعي هو ما يطابق الواقع، وبهذا المعنى نتحدث عن معدن يفترض أنه ثمين، فنقول "ذهب حقيقي" و"ذهب مزيف" على أساس أن الذهب الحقيقي، ذهب واقعي، في حين أن الذهب المزيف ذهب غير واقعي، على اعتبار أن ما يظهر من الذهب الحقيقي، هو في الواقع كما يبدو من مظهره، في حين أن ما يظهر من الذهب المزيف يخالف ما هو عليه

(1) -Alphonse de Waelhans, phénoménologie et vérité, Essai sur l'évolution de la vérité chez Husserl et Heidegger, 1ere Edition, presse universitaire de France, Pairs, 1953, p64.
(2) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 68.

في الواقع، أي لما هو ذاته، فالذهب المزيف خلافا للذهب الحقيقي الذي يكون هو ذاته يكتفي بأن يكون مجرد مظهر، ولأنه مجرد مظهر فهو غير واقعي، والغير واقعي ضد لما هو واقعي، كما أن الظاهر هو ضد لما هو ذاته.[1]

لكن هل نفهم من هذا أن قطعة الذهب المزيفة غير واقعية ؟ ولنفرض أن قطعة الذهب المزيفة هي نحاس مذهب مثلا.

الواقع أن قطعة الذهب المزيفة هي شيء واقعي، وعلى الرغم من كونها قطعة نحاس مذهب، إلا أنها تظل مع ذلك قطعة واقعية، على اعتبار أن النحاس المذهب ليس أقل واقعية[*] من الذهب الحقيقي، وذلك بالنظر إلى الخصائص المادية (الفيزيائية) التي تهب لكل منهما وجودا واقعيا، وتجعل منه موضوعا في متناول الحواس، ومن جهة ثانية إلى كون الواقع لا يتضمن درجات للشدة، كما هو الحال مثلا بالنسبة للعواطف والألوان، بحيث يمكننا الحكم على شيء ما بأنه أقل أو أكثر واقعية من شيء آخر، على اعتبار أن الواقع ضد الاواقع والأضداد من الناحية المنطقية – تطبيق لمبدأ الثالث المرفوع- لا تقبل وسط بين الشيء وضده، فإما وجود الشيء أو وجود ضده، وعليه فإما أن يكون الشيء واقعيا أو يكون غير واقعي، كأن يكون عقليا مثلا[2].

ويعني ذلك أن صفة الواقعية لا تعبر بالفعل عن أصالة الذهب الحقيقي، وعليه يمكن القول أن مفهوم الواقع لا يصلح تعريفا للحقيقة. لنعاود التساؤل من جديد - ما الحقيقة ؟

يتبين لنا من خلال ما سبق أن الحقيقة هي: مطابقة ما هو في الواقع لتصورنا عنه، وبهذا الشكل تكون الفرحة حقيقية عندما تتطابق مع تصورنا المسبق لمفهوم الفرح، كما تكون قطعة الذهب حقيقية وأصلية حينما تتوافق وتتطابق مع تصورنا المسبق عن الذهب، بينما تكون قطعة النحاس المذهب زائفة وغير حقيقية، لأن واقعها أو ما هي عليه لا يتوافق ولا ينسجم مع فكرتنا وتصورنا للذهب.

---

(1) - Alphonse de Waelhans, phénoménologie et vérité, op. cit, p 64 .

(*) - من هذا المنطلق يعالج هيدجر فكرته عن الوجود الحقيقي والوجود الزائف، فالوجود الحقيقي أو الأصيل ليس "أكثر واقعية" من الوجود الزائف، بل إن كليهما أكثر واقعية، بحيث يعبر كل منهما عن أسلوب في الوجود تختاره الآنية.

أنظر: - Alexandre koyere, étude d'histoire de la pensée philosophique, Edition, librairie Armand colin, Paris, 1961, p 257.

(2) - Ibidem.

يقول هيدجر في هذا الصدد: « فالذهب الأصيل هو هذا الواقع الذي تتفق واقعيته حالا ودوما مع ما نتصوره بالضبط عندما نفكر في الذهب، على العكس من ذلك عندما نظن أننا أمام نحاس مذهب فنقول شيء ما هنا غير صحيح [Stimm]، وخلافا لذلك نلاحظ فيما يتعلق بالشيء كما يتوقع أن يكون، هذا "صحيح" فالشيء يتفق مع ما نقرر أن يكونه »[1]. أي ما يتوقع منه أو يراد به.

لكن هذا لا يعني أن الحقيقة صفة تختص بها الأشياء وحدها من حيث أنها تمثل موجودات تكون هي ذاتها في واقعها، وتتوافق مع فكرتنا عنها، وإنما تمتد لتشمل وقبل كل شيء –وفقا لتقليد متوارث- كل منطوقاتنا بوصفها تعبيرات لغوية على أحكامنا المتعلقة بالأشياء، أو بحالات الأشياء -تبعا لتعبير هوسرل- موضوع حكمها.[2] فنقول مثلا: " زحل كوكب من كواكب المجموعة الشمسية"، "الحرب العالمية الأولى بدأت في بداية شهر أوت 1914 "، " سقراط فيلسوف"، "الجو بارد في الخارج"، ونصفها بأنها منطوقات حقيقية لأن كل منطوق من هذه المنطوقات يعبر عن حكم يتطابق وحالات الأشياء موضع الحكم[3].

ومن ذلك نرى أن منطوقا من المنطوقات، أو حكما من الأحكام يكونان على وجه الدقة حق إذا كانا يتطابقان وحالات الأشياء موضوع الحكم .

وبهذا يكون التوافق La concordance، والتطابق L'adéquation ، هو ميزة كل ما هو حقيقي سواء كان شيئا أو حكما، فالحقيقي هو ما يتوافق ويتطابق، والحقيقة هي التوافق والتطابق وهي الصحة L'exactitude والاستقامة La rectitude، صحة واستقامة التمثل Rectitude de la représentation .[4]

يتبين لنا مما سبق أن التصور المتداول للحقيقة يحدد الحقيقة كتوافق وتطابق، وذلك بطريقة مزدوجة: تطابق الشيء مع فكرتنا عنه (حقيقة الشيء La vérité de la chose )

---

(1) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op.cit, pp 68- 69.
(2) - Ibid, p 69.
(3) - Martin Heidegger de l’essence de la vérité, approche de l’allégorie de la caverne et du thèètète de Platon, p 18.
(4) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op.cit, p 27.

والتطابق بين ما نفكر فيه وننطق به مع الشيء الموجود في الواقع (حقيقـــة المنطـــوق (la vérité de l'énoncé)[1].

الحقيقة إذا تبعا للتصور المتداول هي: مطابقة الشيء لتصوره العقلي، وهي مطابقة التصور أو الحكم العقلي للشيء أو للواقع.

ولكن الأكيد أن التصور المتداول للحقيقة ليس وليد الحس المشترك، وإنما يستند في أساسه وجوهره إلى مرجعية فكرية. فما هي هذه المرجعية الفكرية التي يستند إليها التصور المتداول للحقيقة ؟

لمعرفة هذه المرجعية الفكرية يرجع بنا هيدجر إلى تاريخ الفكر الفلسفي، ورجعة هيدجر إلى تاريخ الفكر الفلسفي لا يعني أنه سيتناول المسألة من وجهة نظر الحقيقة، وهو إذ يستعرض ما قاله الفلاسفة والمفكرين عن الحقيقة، لا يحاول غربلة ما قالوه لتميز صوابها من خطئها، بل من أجل أن يستمد من التراث الفلسفي شهادة ودليلا على امتداد مفهوم الحقيقة كتطابق والمتأصل في نفوسنا جميعا في عمق التراث الفلسفي[2].

يرى هيدجر أن تحديد الفكر الشائع للحقيقة كتطابق ليس أمرا بديهيا ولا وليد الفطرة، وإنما يقوم على أساس تحديد أسبق منه يحدد الحقيقة على أنها: "تطابق الشيء مع العقل"، تكون منذ زمن عند الفلاسفة المدرسين. فالواقع أن تحديد التصور الشائع للحقيقة ليس أمرا اعتباطيا منبث الجذور عن الماضي، وإنما هو نتيجة منطقية لتفسير قديم لوجود الموجود، لا يزال ينشط كرواسب بداخلنـــا، على الرغم منا خضوعه لعامل النسيان وعلى الرغم مما أصابه من ضعف وسوء فهم وتأويل. فنحن جميعا نفهم الحقيقة سواء كان ذلك عن وعي أو عن غير وعي منا بمعنى التطابق إلا أننا ننسى أصله المدرسي الذي يعود بدوره إلى بعض العبارات المأثورة من التراث اليوناني[3].

فإلى من يعود تحديد الحقيقة كتطابق ؟

يرى هيدجر في كتابه "الوجود والزمان" أن التصور التقليدي للحقيقـــة الذي يجعل من الحكم مكانا أصيلا للحقيقة، ويحدد مفهوم الحقيقة بتطابق الحكم مع موضوعـــه

---

(1) - Joseph Sadzik, Esthétique de Martin Heidegger, 6eme édition Universitaires, Paris, 1963, p 53.
(2) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op.cit, p 27.
(3)- Ibid, pp 27-28.

(أو بتطابق العقل مع الشيء) يعود بأساسه إلى "أرسطو" الذي يعد أول من أشار صراحة إلى تحديد الحقيقة بمفهوم التطابق أي تطابق العقل مع الشيء، وذلك استنادا إلى عبارة أرسطو التي يقول فيها: «ليس الباطل والحق في الأشياء نفسها... وإنما هو في الفهم»[1]. التي تعني أن الفهم أو الحكم هو المكان الأصلي للحقيقة والزيف أوالخطأ، وأن الحقيقة تقوم في توافق وتطابق الحكم أو العقل مع الأشياء، بحيث تكون العبارة حقيقية بقدر ما تتطابق وتتوافق مع الشيء مضمون العبارة، أي بقدر ما يكون تطابقا كليا.[2]

واستنادا أيضا إلى قوله: « إن تجارب النفس أو تصوراتها مكافئة للأشياء »[3] التي تعني أن كل معارف النفس التي تدل هنا على التمثل تتوافق وتتطابق مع الأشياء كموضوع للتمثل.

ويؤكد هذا الفهم الأرسطي للحقيقة كصحة وصواب واستقامة، استقامة التمثل أو مطابقة العقل للأشياء، وعلى الرغم من أن أرسطو –في نظر هيدجر- لم يكن يقصد من خلال عرضه هذا تحديدا دقيقا ومباشرا للحقيقة، إلا أنه يظل مع ذلك أول من مهد لتطور صياغة مفهوم الحقيقة بوصفها صحة الحكم المعبر عنه بالقول، أي صحة أحكامنا المتعلقة بالمواضيع، أي كـ "تطابق بين العقل والشيء" لتكون هي الصياغة الملزمة للفكر الغربي كله، ابتداء من الفلاسفة المدرسيين وحتى نيتشه و هوسرل و وليام جيمس وفلاسفة الوضعية المنطقية، وذلك بفضل جهود توما الإكويني[*] الذي يرجع له الفضل في إقرار وتأكيد تعريف الحقيقة كـ " تطابق بين العقل والشيء" وإن كان يشير إلى أنه قد أخذ هذا التعريف عن ابن سينا الذي يقال أنه أخذه بدوره عن كتاب "التعريفات" لإسحاق الإسرائيلي

---

[1] - عن مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 348.

[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – عن المصدر نفسه، ص118.

[*]- توما الإكويني (1225-1274) Tomas d'acquin: فيلسوف لاهوتي كاتوليكي، يوحد بين الفلسفة والحكمة، والحكمة عنده هي علم العلل الأولى، التي ترجع كلها إلى علة وهي الله، وتحصيل الحكمة في نظره يكون عن طريق العقل والنقل معا. أنظر:-كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 2000، ص ص158-159.

من القرن العاشر للميلاد[1]، حيث يؤكد توما الإكويني وذلك من خلال كتابيه "مسائل عن الحقيقة" و"الخلاصة اللاهوتية" على أن العقل هو: "محل الحقيقة وموضعها"، وأن الحقيقة تقوم في مطابقة الحكم للموضوع:« الحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل »[2]، بحيث تكون أحكامنا ومعارفنا صحيحة وصادقة بقدر ما تنضبط على الأشياء، أي بقدر ما تكون نسخة عن الشيء كما هو كائن في الواقع، على اعتبار أن الحقيقة هي الوفاء للنسخة بالنسبة للنموذج.

وبهذا يكون التصور التقليدي للحقيقة تبعا لتعريف توما الأكويني الذي يعتبر الأصل في المفهوم التقليدي للحقيقة هو تطابق الشيء مع العقل Adeaquatio rei ad intellectus. ولكن ما هو الأساس الذي استند إليه توما الإكويني في تحديده لمفهوم الحقيقة ؟

ينطلق هيدجر في الإجابة على هذا التساؤل من تأمل الصيغتين اللتين تظهـران التعريف التقليدي للحقيقة. إن الحقيقة تبعا لتعريف توما الإكويني هي: تطابق الشيء مع العقل، ولكن الحقيقة قد تعني تطابق الشيء مع العقل، كما قد تعني تطابق العقل مع الشيء adeaquatio intellectus ad rem ، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن ما إذا كان معنى الحقيقة هو نفسه في كلتا الصيغتين اللتين تظهران التعريف التقليدي للحقيقة.[3]

يرى هيدجر أن التعريف التقليدي للحقيقة يظهر الحقيقة بطريقة مزدوجة، أولا كتطابق بين الشيء والعقل (الحقيقة الأنطولوجية أو حقيقة الشيء)، ثم كتطابق بين العقل والشيء (الحقيقة المنطقية أو حقيقة الحكم)، وإن كنا كثيرا ما نتجاهل هذه الطبيعة المزدوجة التي تميز التعريف التقليدي للحقيقة، حيث أننا عادة ما نفهم الحقيقة –تبعا لطبيعتنا التي تنشد البساطة والوضوح وتتجنب التعقيد والغموض- فهما منطقيا أي كتطابق بين العقل والشيء، أو بين الحكم وموضوعه، ونتجاهل مفهومها الأنطولوجي أي مفهوم الحقيقة من حيث هي تطابق بين الشيء والعقل، على الرغم من أن كلا الصيغتين يضلان وبنفس الدقة والعمق تعريفا صحيحا أوأساسيا للحقيقة، وعلى الرغم من ارتباط المفهوم

---

(1) - Martin Heidegger, L'être et le temps, traduit par Rudolf Bohem, Alphonse de Waelhens, édition Gallimard France, 1964, p259.

(2) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 149.

(3) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op.cit, pp 69-70.

المنطقي للحقيقة في وجوده بالمفهوم الأنطولوجي، أو على نحو آخر على الرغم من قيام الحقيقة بوصفها تطابقا بين الشيء والعقل مقام الأساس بالنسبة للحقيقة كـــ "تطابق بين العقل والشيء"[1].

ونتيجة للتهاون الذي نحيط به مفهوم الحقيقة، لا نفكر في الاختلاف الموجود بين الحقيقة الأنطولوجية والحقيقة المنطقية، أو بتعبير آخر أننا نذاوت (نطابق) بين الحقيقـــة كـــ " تطابق بين الشيء والعقل" والحقيقة كـــ " تطابق بين العقل والشيء ".

قد يبدو الأمر بسيطا وخال من أي إلتباس بأن يبدو التطابق أنه هو ذاته في كلا التصورين، مادام كلا التصورين يدلان دائما على التلاؤم والتوافق ومادام طرفي المطابقة هما ذاتهما في كلا التصورين، إلا أن إمعان النظر يكشف عن وجود إلتباس يعود في أساسه إلى اختلاف معيار ما هو حقيقي في كلا التصورين، حيث يأخذ العقل في التصور الأولى على أنه معيار ما هو حقيقي، بينما يأخذ الشيء أو الواقع في التصور الثاني على أنه هو معيار ما هو حقيقي[2].

ولأن الأمر كذلك لن يكون بالإمكان نفي الاختلاف الموجود بين تصور الحقيقة كتطابق بين الشيء والعقل وتصور الحقيقة كتطابق بين العقل والشيء، وكأن التصورين مجرد صورة معكوسة للآخر، فليس تصور الحقيقة كتطابق بين الشيء والعقل، مجرد صورة معكوسة لتصور الحقيقة كتطابق بين العقل والشيء، حيث يكون بإمكاننا وضع الشيء مكان العقل والعقل مكان الشيء، من دون أن يحدث ذلك تغييرا في المعنى أو المفهوم، بل إن لكلا التصورين دلالته ومعناه واختلاف ترتيب العقل والشيء يؤدي بالضرورة إلى اختلاف معنى الحقيقة[3].

ولأجل الفصل في المسألة وإيضاح الالتباس يشير هيدجر إلى ضرورة تأمل المسألة من منطلق اللاهوت لا من منطلق الابستمولوجيا، حيث أن تلافي الالتباس لا يكون إلا بمعرفة دلالة كل من العقل والشيء في الصيغتين المعبر بهما عن المفهوم المتداول للحقيقة من منطلق الابستمولوجيا، حيث تدل كلمة العقل في الصيغة الأولى أي "تطابق

---

(1) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op.cit, p 70.

(2) - Bertrand Rioux, L’être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d’aquin, 1ere édition, Presses universitaires de France, Paris, 1963, p 9.

(3) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op.cit, p 70.

الشيء مع العقل"، على العقل الإلهي L'intellectus divinus، بينما تدل كلمة الشيء على الشيء الموضوع أوالمخلوق من طرف العقل الإلهي، أما بالنسبة للصيغة الثانية أي "تطابق العقل مع الشيء" فتدل كلمة العقل على العقل الإنساني L'intellectus humanus، بينما تدل كلمة الشيء على الشيء كموضوع لإدراك العقل الإنساني[1]. لنحصل في النهاية على الصيغتين التاليتين: "تطابق الشيء مع العقل الإلهي" و"تطابق العقل الإنساني مع الشيء"، وهما الصيغتين اللتين تظهران بالفعل وعلى نحو أصيل التعريف التقليدي للحقيقة، وهذا ما تؤكده عبارة توما الإكويني التي يقول فيها: « توجد الحقيقة بمعناها الصحيح في العقل الإنساني أو العقل الإلهي »[2]، والتي يعبر من خلالها عن رفضه لأي تصور ينظر للعقل الإنساني على أنه الموضع الوحيد والأصيل للحقيقة، مهملا بذلك العقل الإلهي كمصدر أول لكل الحقائق.

وعليه فإن حل الالتباس يكون كالآتي: بالنسبة للحقيقة الأنطولوجية أو فيما يتعلق بحقيقة الشيء أي "تطابق الشيء مع العقل" فإن العقل الذي تتطابق وفقا له الأشياء هو العقل أو الروح الإلهي، أما بالنسبة للحقيقة المنطقية أو فيما يتعلق "بحقيقة الحكم" أي الحقيقة بوصفها "تطابق العقل مع الشيء"، فإن العقل الذي يتطابق هو العقل الإنساني. فمن جهة تكون الأشياء حقيقية من حيث أنها مطابقة للعقل الإلهي، ومن جهة ثانية يكون العقل الإنساني مدركا أو محققا للحقيقة بقدر ما يكون مطابقا للأشياء التي يدركها[3].

والجدير بالذكر أن الحقيقة المعبر عنها بـــ "تطابق الشيء مع العقل" والتي قد تعني " تطابق الشيء مع المعرفة" لا تعبر بأي شكل من الأشكال عن الفكرة المتعالية لدى كانط وهي الفكرة التي تعتبر: أن المعرفة هي نتاج لفعل الذهن في الأشياء أي لتوافق الأشيـــاء (أو الموضوعات) مع الذهن لا لفعل الأشياء في الذهن أي لتوافق الذهن مع الأشياء تبعا لتصور الدوغماتي، والتي ما كان من الممكن التفكير فيها حسب رأي هيدجر إلا انطلاقا من الموقف الميتافيزيقي القائم على الذاتية، والواقع أن الحقيقة المعبر عنها بتطابق الشيء مع العقل إنما تتعلق وفقط بالعقيدة المسيحية وبفكرة الخلق التي تعتبر أن كل الأشياء هي

---

(1) - Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, p 10.

(2) – عن مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ص 349.

(3) - Alphonse de Waelhens, phénoménologie et vérité, p66.

موجودات مخلوقة (Eucreatum)، وأنها كلها قد وجدت بفعل خلق واحد هو فعل الله، وهي لذلك تتوافق وتتطابق مع الفكرة (Idea) الموجودة عنها سلفا في العقل الإلهي والتي على غرارها صنعت كل الأشياء. ولأن الأشياء تتوافق مع الفكرة الإلهية المتصورة عنها سلفا تعتبر حقيقية[(1)].

ويعني ذلك أن الأشياء لا تكون حقيقية من تلقاء ذاتها أو بفعل الصدفة بل لأنها تتوافق وتتطابق مع الفكرة المتصورة عنها سلفا في الروح العقل الإلهي، فالشيء يكون حقيقيا حينما يتوافق مع الفكرة الإلهية المتصورة عنه سلفا، (وقطعة الذهب في المثال السابق تكون حقيقية حينما تتطابق مع الفكرة الإلهية المتصورة عن الذهب)، والعقل الإنساني بوصفه موجودا مخلوقا شأنه في ذلك شأن الأشياء، لا يستثنى بالنسبة لهذا القانون الشمولي المتعلق بمطابقة الأشياء. فالعقل البشري بوصفه موجودا مخلوقا لا بد أن يكون متطابقا ومنسجما مع الفكرة الإلهية عن هذا العقل إلا أنه بوصفه ملكة للمعرفة وأداة للتصور وإصدار الأحكام، أي بوصفه موجودا –إن صح التعبير- في علاقة دائمة ومستمرة مع غيره من الموجودات لا يمكنه أن يحقق التطابق مع الفكرة الإلهية، إلا إذا تطابق مع الأشياء مضمون معارفه وتصوراته، التي يفترض أن تكون مطابقة وموافقة للفكرة الإلهية[(2)].

إن العقل الإنساني حينما يتعقل الأشياء، يتطابق مع الأشياء، ومن خلالها يتطابق مع الفكرة الإلهية كنموذج أو كمثال، على اعتبار أن المطابقة تكون دائما بالنسبة لنموذج أولمثال أسمى سواء كان هذا المثال، إلاها، فكرة أو مقولة[(3)].

وبهذا فقط تتحقق إمكانية المعرفة الإنسانية، لأنه –فرضا- إذا لم يكن العقل إنساني متوافقا مع الشيء، الذي يلزم بدوره أن يكون متوافقا مع الفكرة الإلهية، فإن ذلك سيؤدي إلى عدم توافق العقل مع العقل الإلهي، وبالتالي إلى انتفاء الحقيقة، وكذلك الأمر إذا لم يكن الشيء متطابقا مع العقل الإلهي -كما هو الشأن بالنسبة إلى قطعة النحاس المذهبة-

---

(1) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op.cit, p 70.
(2) - Ibid, pp 70-71.
(3) - Bertrand Rioux, L’être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d’aquin, op.cit, p 10.

فعدم تطابق الشيء مع العقل الإلهي يؤدي حتما إلى عدم توافق العقل مع الشيء ومن تم مع العقل الإلهي.

وعلى هذا الأساس تكون حقيقة الشيء أي تطابق الشيء المخلوق مع العقل الإلهي أساسا لحقيقة الحكم أي للحقيقة بوصفها تطابقا للعقل الإنساني مع الشيء المخلوق، بحيث أن انتفاء حقيقة الشيء يؤدي بالضرورة إلى انتفاء حقيقة الحكم، في حين أن انتفاء حقيقة الحكم لا يؤثر في وجود حقيقة الشيء[1].

## 2- امتداد تصور الحقـيقـة كتطابـق

ليست الحقيقة كتطابق واستقامة قصرا على الفلسفة المدرسية، بل تمتد لتشمل الفلسفة الحديثة والفلسفة المعاصرة، ورغم أننا نعثر لدى فلاسفة الغرب – فيما يبدو ولأول وهلة- على تحديدات مفهومية مختلفة جدا بل ومتعارضة لمفهوم الحقيقة، فإنها كلها مع ذلك تتأسس -على الأقل- على هذا التحديد الوحيد والمشترك: الحقيقة هي تطابق العقل (الحكم) مع الشيء.

فديكارت الذي يعد من أبرز الفلاسفة الذين حملوا على الفلسفة المدرسية ومنهجها العقيم في مناقشة المسائل، والمشتق أساسا من المنهج الأرسطي، وعلى الرغم من الانقلاب الخطير الذي أحدثه في تاريخ الفكر وذلك بأن حرّر العقل من سلطان الوجود حيث أصبح في ذاته –أي العقل- هو القانون الأكبر والأوحد، يظل مع ذلك كلاسيكيا بتصوره للحقيقة على أنها توافق وتطابق الفكر مع الواقع، من حيث أن لها قيمة تمثيلية ومن حيث أنها تقوم على الصدق الإلهي[2]، أي من حيث أن أفكارنـــا –التي يعتبرها نسخ للأشياء وموضوعية بماهيتها- تتطلب في موضوعاتها التي هي موجودات وجود ما تمثله هذه الأفكار وما تتطابق معه في الواقع، إذ ليس من الممكن –في نظره- أن نجد فكرة دون أن تكون ممثلة أو مطابقة لشيء ما خارج الذهن، ومن حيث أن هذا التمثيل أو هذه

---

(1) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op.cit, p 71.
(2) - Bertrand Rioux, L’être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d’aquin, op.cit, p 10.

المطابقة تقوم في أساسها على فكرتنا عن الله خالق كل شيء ومصدر كل يقين[1]. حيث يؤكد ديكارت على أن ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن فكرنا مطابق للأشياء وأن البداهة النفسية تقابل شيء موجود في الواقع، هو فكرتنا عن الله خالق كل القوانين ومبدأ كل الحقائق[2].

وكانط نفسه، وعلى الرغم من معارضته وتقويضه للميتافيزيقا الدوغماتية[*] أو المدرسية التي تقر بقدرة العقل –الذي لا تتعدى قدرته في نظره إدراك الظواهر أي ظاهر الأشياء- على إدراك العالم المعقول أو عالم الشيء في ذاته، وعلى الرغم من قيامه بثورة كوبرنيخية مفادها أن: العقل لا يدور حول الموضوعات أو الأشياء ليتعلم منها، وهو ما تؤكده الفلسفة التقليدية، بل على أن الأشياء أو الموضوعات هي التي تدور حول العقل، للتكيف بقوانينه، وتخضع لأسلوبه في فهمها، يواصل مع ذلك التفكير في الحقيقة كتوافق وتطابق، وذلك بأن جعل من الحكم موضعا أصيلا للحقيقة.[3] حيث يوضح كانط أن الحقيقة تقوم في مطابقة الموضوعات كمادة للمعرفة للحكم (مضمون المنطوق) الذي نصدره على هذه الموضوعات، حيث يقول موضحا في مقدمة المنطق المتعالي من كتابه نقد العقل المجرد حيث يقول موضحا: « إن التعريف الأسمى للحقيقة، أي إتفاق الإدراك وموضوعه، أمر مسلم به، أما ما نريده فهو أن نعرف قسطاسا عاما موثوقا للحقيقة أي وكل نوع من أنواع المعرفة »[4]. أي معرفة الكيفية أو الطريقة التي يتم بها تشكيل المعرفة، ويعني ذلك إقرار كانط المسبق لشرعية التصور التقليدي للحقيقة، وبالتالي التأكيد على فكرة المطابقة كتعريف للحقيقة. إلا أن الله لم يعد هو معيار للحقيقة بالنسبة إلى كانط

---

[1] - رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم عثمان أمين، ط 4، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1969، ص ص 150-151.

[2] – المرجع نفسه، ص ص175- 178.

[*] - الدوغماتية: قديما، كل فلسفة تقرر بعض الحقائق وتتعارض مع الريبة، ومنذ كانط غالبا ماستعملت الكلمة في معنى عامي، فلم تعد تتعارض مع الريبة، بل مع النقد. أنظر: – أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص 296.

[3] - Martin Heidegger, Nietzsche, traduit par Pierre Klossowski, tome I , édition Gallimard, Paris, 1971, p 400.

[4] - المرجع نفسه، ص 107.

وإنما الذات الشارطة في وظيفتها التشكيلية للمعرفة[1]. فكانط حينما يقسم الحقيقة – التي تظل تشير في كلتا الحالتين إلى التوافق أو التطابق- تبعا للفلسفة النقدية إلى "حقيقة متعالية" أو الحقيقة الغرض وهي الحقيقة الدوغماتية التي تقوم على أساس الاعتقاد العقلي لا الديني بوجود الله، و"الحقيقة الإمبريقية"[2]، التي تقوم أساسا على الذات المتعالية التي تقوم بعملية التأليف بين المادة والصورة، ولا يتعرض بالدراسة إلا للحقيقة الإمبريقية يعتبر أن الذات الشارطة هي معيار للحقيقة.

أما لدى هيجل فإن ارتباط حركات الفكر (من الموضوع إلى النقيض إلى المؤلف من كليهما أي مركب الموضوع) التي تظهر متماسكة، وبروز الحق في صورة الكلي، يعني مواصلة التفكير في الحقيقة كتوافق[3].

يقول هيجل: « إن الحق هو الكل ولكن الكل ليس إلا الماهية في تحققها واكتمالها عن طريق نموها »[4]. ويعني ذلك أن الحق Le vrai ليس وحدة متعينة ومكتملة من حيث هي كذلك، وإنما هو هوية متحركة ودائرة مغلقة تتطابق فيها البداية مع النهاية، والتي لا تكون هي ما هي إياه إلا في النهاية عن طريق وبواسطة تطورها وتقدمها ذاته[5].

وهكذا تكون الحقيقة عند هيجل هي: « التطابق في إطار الهوية المتحركة والجدلية للفكر الذي يفكر في ذاته بتفكيره في الفكرة المطلقة »[6]، ولما كان الحق والحقيقة يدلان هنا على التوافق أو التطابق في إطار الهوية المتحركة للفكر فيلزم عن هذا أن يكون معيار التوافق هو الفكر نفسه: الذي يستمد باعتباره فكرا كلي قانونه من ذاته ويقر منذ البداية على منطقية خطواته العملية ومناهجه وطرائقه.[7] .

---

(1) - Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op.cit, p 11.
(2) - Martin Heidegger, Nietzsche, op. cit, p 138.
(3) - Alphonse de waelhens, phénoménologie et vérité, op.cit, p 66.
(4) – هيجل، فينومينولوجيا الفكر، ترجمة وتعليق مصطفى صفوان، (د.ط)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،1981، ص32.
(5) - المرجع نفسه، ص 31.
(6) - Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op.cit, p 11.
(7) - Martin Heidegger de l'essence de la vérité, op.cit, p 71.

وبالفعل فإن الفكر ينصب نفسه كمقياس مطلق لكل موجود -بدل المقياس أو المعيار المتصور لاهوتيا أي الله- بأن يجبر كل موضوع على أن يستنفد داخل هذا الوجود المقيس[1].

وهكذا الأمر بالنسبة لنيتشه، فهو حينما يدين الحقيقة كتطابق بين العقل والشيء باعتبارهـا: ذلك النوع من الخطأ الذي لا يمكن للإنسان أن يعيش بدونه[2]، حيث أن الإنسان في نظره ينزع إلى تثبيت الواقع، بهدف إضفاء صفة الثبات والمطلقية على الحقيقة وذلك بإسقاط عالم المطلق -عالم كل الأزليات التي عرفها العقل البشري من مثل أفلاطونية وأشياء في ذاتها ومبادئ مطلقة وعلل أولى- عالم السكون والثبات على عالمه عالم التغير والصيرورة، إلا أن عالمه يأبى هذا التثبيت أو –على نحو أكثر دقة- هذا التزييف، من حيث أن طبيعته لا تتطابق مع الثبات، ولهذا تعتبر الحقيقة نوع من الخطأ.[3] وحينما يربط الحقيقة بالحياة وينظر إليها كتقييم أي كنظر إلى هذا الموجود أو ذاك، إنما يفترض قبليا تعريفا للحقيقة من حيث هي تطابق العقل مع الشيء[4] .

أما لدى هوسرل فإن "تطابق العقل والشيء" الذي تفهمه الفلسفة التقليدية على أنه اتفاق الدائرة النفسية والدائرة الفيزيائية يصبح تطابقا بين القصد والمعطى أي بين ما هو مقصود وما هو معاش، إذ لم يعد الحكم هو الموضع الأصيل والوحيد للحقيقة، بل كل فعل قصدي (سواء كان تعقلا أو إدراكا أو رغبة أو تخيل)، من حيث أنه يملأ من طرف موضوعه[5]، فأن يكون الحكم حقيقيا معناه أنه يتوافق مع الشيء نفسه حيث يكون فعل الحكم "قصد" أو مجرد زعم بأن الشيء الحاضر بذاته هو كذلك[6].

هكذا تظل فكرة المطابقة، هي التحديد الوحيد للحقيقة، حتى بالنسبة لتلك الاجتهادات التي يراد من خلالها دون فائدة تقديم تفسير أو إثبات للكيفية التي تتحقق بها مطابقة العقل

---

(1) - Alphonse de waelhens, phénoménologie et vérité, op.cit, pp 66- 67.

(2) - Nietzsche, la volonté de puissance, traduit par Genviéve Bianquis, Tome II, livre 3, 24$^{eme}$ édition N.R.F., Gallimard, Paris, 1948, fragment 582, p 178.

(3) - Martin Heidegger, Question II, traduit par Kostats Axelos, Jean Beaufres dominique Janicaud, lucien Braun, Michel Haar, André Preau, François Fedier, Edition Gallimard, Paris, 1968, pp 156-157

(4) - Martin Heidegger, Nietzsche, tome I , op. cit, p 400.

(5) - Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op.cit, p 11.

(6) - إيدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، مدخل إلى الظاهريات، ترجمة وتقديم نازلي إسماعيل حسين، (د.ط)، دار المعارف مصر، (د.ت)، ص 111.

للشيء، ويؤكد ذلك على مدى استبداد التأويل الكلاسيكي لمفهوم الحقيقة الذي استطاع أن يؤسس لنفسه بصورة منافية للشك صلاحية بديهية فرضت ذاتها على الجميع[1].

والجدير بالذكر أن كل هذه الاجتهادات لتحديد الحقيقة أو لتقديم تفسير للكيفية التي تتم بها عملية التطابق، هي اجتهادات تطابق بين الوعي والتمثل أو بين فعل الوعي ومضمون الإدراك، باستثناء هوسرل الذي يؤكد على ضرورة تناول التحديد الكلاسيكي للحقيقة من خلال فكرة القصدية[2].

والجدير بالذكر أيضا أن كل هذه الاجتهادات تستند (وإن أبدت خلاف ذلك) إلى الفكرة اللاهوتية عن نظام الخلق.

يقول هيدجر: « هكذا يتولد المظهر القائل أن هذا التصور لماهية الحقيقة مستقل عن التأويل المتعلق بماهية وجود كل موجود، ومع ذلك فإن هذه الأخيرة تتضمن بالضرورة تأويلا مقابلا يتعلق بماهية الإنسان بوصفه حاملا للعقل ومحققا له »[3].

ويعني ذلك أن كل التحديدات التي أعطيت لحقيقة والتي تتأســس كلهــا -على الأقل- على تحديد الحقيقة كصحة وتطابق، هي تحديدات تتضمن بالضرورة –بشكل أو بآخر- تأويلا يتعلق بماهية وجود كل موجود، وإن كان ظاهرها يعكس خلاف ذلك من حيث استنادها إلى الموقف الميتافيزيقي القائم على الذاتية أي من حيث تصورها للإنسان كذات متعقلة وللموجود كموضوع للتعقل. باعتبارهما مستقلين عن التأويل المتعلق بماهية وجود كل موجود، مع أن تصور الإنسان كذات وتصور الموجود كموضوع كلاهما يستند إلى التأويل المتعلق بماهية وجود الموجود، فمثلا لكي يكون بإمكاني الحكم على موضوع ما (وليكن قطعة الذهب) بأنه مطابقا للتصور الذهني عن الذهب، يجب أن أكون أولا مدركا لــ "ماهية قطعة الذهب، من حيث هي موجود له "خصائص معينة"، ومن حيث هو موجودا مخلوقا، ولــ "ماهية التصور" أي لماهية التصور من حيث هو نشاط نفسي، وقبل كل هذا أن أكون مدركا لماهية وجود الإنسان أي للإنسان بوصفه موجودا عاقلا[4].

---

(1) - Alphonse de waelhens, phénoménologie et vérité, op.cit, p 67.
(2) – Ibid, pp 67- 68.
(3) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op.cit, p 72.
(4) - Alphonse de waelhens, phénoménologie et vérité, op.cit, p 68.

وهكذا اكتسب التصور التقليدي للحقيقة في غياب محاولات جادة تتناول بالبحث أصوله وأسسه الجوهرية بداهة مطلقة ظاهت في مطلقيتها بداهة قضايا إقليدس التي ظلت تمارس سلطتها على الجميع، وذلك في غياب محاولات جادة للبحث في أساسها والتي تمثلت فيما بعد في محاولات "ريمان" و "لوبا تشفسكي".

ولما كانت الحقيقة تعني وفي كل الحالات التطابق "تطابق الشيء مع العقل" فيما يتعلق بحقيقة الشيء و " تطابق العقل مع الشيء" فيما يتعلق بحقيقة الحكم فإنه يلزم عن ذلك أن تكون "اللاحقيقة" بوصفها ضدا للحقيقة –تبعا للتصور التقليدي لها- "هي عدم التطابق" "لا تطابق الشيء مع العقل" فيما يتعلق بـــ "لا حقيقة الشيء" و "لا تطابق العقل مع الشيء" فيما يتعلق بـــ "لا حقيقة الحكم"[1].

لكن إذا كان تعريف الحقيقة كـــ تطابق بين العقل والشيء هو التعريف الذي ساد الفكر الغربي بداية من أرسطو (الذي يعد أول من تكلم صراحة عن الحقيقة بمفهوم التطابق) وحتى نيتشه وهوسرل ووليام جيمس[*]، فهل يعني ذلك أن تحديد الحقيقة كتطابق هو التحديد الوحيد الذي أسند للحقيقة على مدى تاريخ الفكر الفلسفي بحيث لا نعثر على تعريف مغاير لمفهوم الحقيقة ؟

إن "تطابق العقل مع الشيء" -في نظر هيدجر- ليس هو التعريف الوحيد الذي أسند لمفهوم الحقيقة، ولتدليل على ذلك يعود بنا إلى الفجر الفلسفي الذي يمثله فلاسفة الإغريق الأوائل، الذي يبدي اتجاههم –كما هو الحال بالنسبة لنيتشه- إعجابا كبيرا على اعتبار أنهم أول من أثار مسألة الوجود وأول من تحدث عن الحقيقة[2].

يرى هيدجر أنه على الرغم من نسيان الفلاسفة السابقين على سقراط الفرق الأنطولوجي Die entologische differenz بين الوجود Das sein والموجود das seiende، أي الفرق بين الموجود كموجود فردي أو جزئي والوجود باعتباره من يهب الوجود، إلا أنهم قد أحسوا بالوجود إحساسا عميقا، وذلك بأنهم لم يتصوروا الوجود، على أنه محمول

---

(1) - Joseph Sadzrt, Esthetique de martin Heidegger, op.cit, p 55.

(*) - يعرف وليام جيمس الحقيقة على أنها: « إتفاق الفكر مع الواقع ».أنظر: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة، الطبعة الثانية دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 1996، ص 90.

(2) - Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op.cit, pp 11-12.

كما درج على ذلك الفلاسفة من أفلاطون وحتى ديكارت، أو على أنه ظاهرة أو فكرة كما هو الأمر بالنسبة لكانط وهيجل، بل على أساس أنه بزوغ وانبثاق[1]، تفتح وإنارة. كما أنهم لم يتصوروا الحقيقة على أنها علاقة بين ذات وموضوع أي على أنها تطابق بين العقل والشيء، بل على أنها انكشاف ولا تحجّب، فالشيء الحقيقي هو الشيء الذي لا ينغلق ولا يتحجب[2]. وهذا ما يذهب إليه هيراقليطس وذلك من خلال شدرته الأولى التي تتحدث عن معنى "اللوجوس[*] Logos " الذي يشير إلى المبدأ الكوني الشامل الذي يبين للناس حقيقة الأشياء وحالتها التي هي عليه، إلا أن الناس لا يصغون إلى ندائه فيسقطون في الخطأ والزيف، وفي الخفاء والتحجب[3].

يقول هيراقليطس: « بالرغم من أن هذه الكلمة "اللوجوس" صادقة منذ الأزل فإن الناس لا يستطيعون فهمها، ليس ذلك قبل سماعها، بل بعد أن يسمعوها لأول مرة، حتى إننا لنقول أنه بالرغم من أن كل الأشياء تحدث متطابقة مع هذه الكلمة "اللوجوس" فإنه يبدو أن الناس ليست لديهم أية خبرة عنها (وذلك على الأقل) إذا حكمنا عليهم في ضوء هذه الكلمات والأعمال التي سوف أقررها هنا. إن منهجي أن أميز كل شيء حسب طبيعته وأن أعين سلوكه، وعلى العكس من ذلك ينسى الآخرون ويهملون -في لحظات يقظتهم– ما يدور حولهم وما في داخلهم مثلما تكون حالتهم، أثناء النوم »[4].

ويعني ذلك أن "اللوجوس" هو معيار الحقيقة كما أنه مستقرها وموضعها الأصيل.[5] كما يعني أن الحقيقة هي ما يتم إدراكه على أنه حق عبر الاستجابة لنداء اللوجوس

---

(1) - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مرجع سابق، ص

(2) - Martin Heidegger, De l’essence de la vérité, approche de l’allégorie de caverne et du thétete de Platon, op.cit, p 27.

(*)- اللوغوس Logos: عند هرقليطس هو القانون الكلي، وعند فيلون اليهودي هو النمو الأول لكل الأشياء، وعند القديس يحنى هو الله نفسه، وفي تصور أباء الكنيسة للوجوس، أكدوا أمرين: أولا: التساوي التام بين اللجوس وبين ابن الله والله الإبن. ثانيا: مشاركة الجنس البشري في اللجوس من حيث هو العقل. أنظر:

- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة،ج2، (د.ط)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1984، ص 372.

(3) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص ص 121- 122.

(4) - علي سامي النشار، محمد علي أبوريان، عبده الراجحي: هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، ط1، دار المعارف، مصر، 1969، ص 25.

(5) - المرجع نفسه، ص 28.

(الوجود)، أو على نحو آخر، هي ما يتم إدراكه على أنه حق عبر التوافق (توافق اللوجوس الإنساني) مع اللجوس الكوني (الوحدة الكلية)، إن الحقيقة هي الحقيقة الكلية التي تتكشف عبر التوافق مع المبدأ الشامل، والحقيقة بهذا المعنى ليست خاصية مميزة للحكم الذي تصدره الذات، بل هي الانكشاف واللاانحجاب، إن الحقيقة في نظر هريقليطس هي الانكشاف واللاتحجب أو مفارقة الحجب والخفاء إلى الظهور والجلاء[1].

ولكن إذا كان الأمر كذلك أي فيما يتعلق بتحديد الحقيقة كانكشاف ولا تحجب بالنسبة للإغريق الأوائل، فما الذي فرض سيادة الحقيقة في شكلها المتداول اليوم ؟

يرى هيدجر أن السبب في ذلك يعود في أساسه إلى التصور الجديد للوجود بجعله نتاجا لجهد العقل الإنساني الذي يخضعه لقانونه، ويحيله إلى ماهية ويدرجه في المناقشات الأنطولوجية، ليصبح بذلك الوجود رهنا لفلسفة الماهيات، التي تحدد الموجود عن طريق فاعلية العقل، ولا شك أن النزعة الذاتية التي ترد الوجود إلى الموجود والموجود إلى موضوع يحضر أمام الذات، –هي في نظر هيدجر- ليست إلا النتيجة القصوى المتمثلة في انفصال الماهية Wesen عن الوجود بالنسبة للميتافيزيقا التقليدية، وارتباطها بالعقل الذي صار ينظر إليه على أنه المكان الذي تتراءى فيه الماهية بوصفها –من جهة وجودها- ما يتراءى من خلال الفكر باعتباره مصدر العقلانية، وهذا التغير ذو الأثر الواسع بالنسبة للفكر الغربي يعود كله إلى أفلاطون[2]. فبمجيء أفلاطون استحال الوجود من صورته المادية المحايثة، كما هي عند الفلاسفة الإيليين والإيونيين والذريين إلى صور وماهيات عقلية، لتتأسس بذلك الميتافيزيقا في صورتها التقليدية، التي بدأت أصلا بأفلاطون –خلافا للرأي القائل بأن أرسطو هو المؤسس الحقيقي والفعلي لها- وذلك حينما وضع تفرقته المشهورة بين موجودات التجربة، بوصفها عالم الظلال والوجود الفعلي لهذه الموجودات، بوصفه عالم المثل التي ينظر إليها على أنها من يهب النور، الذي بفضله تتكشف الموجودات في عالم التجربة من خلال المشاركة، ليفتح بذلك الطريق أمام تأويل الحقيقة كصواب وتطابق[3]. حيث يتحدث أفلاطون في "أسطورة الكهف"، عن مفارقة عالم

---

[1] - Kostas Axelos, Héraclite et la philosophie, 7eme édition, les éditions de minuit, Paris, 1968, p 85.
[2] - Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op.cit, p p 11, 12.
[3] - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1986، ص 43.

الظلال، والاتجاه بالنظر صوب عالم الماهيات المفارقة، عالم المثل، الذي لا يرى إلا من خلال النظر العقلي، لتستحيل الحقيقة من كونها انكشافا ولا تحجب إلى صواب النظر واستقامته. ولتوضيح ذلك يشير هيدجر إلى ضرورة إعادة تأويل أسطورة الكهف، في الكتاب السابع من الجمهورية، التي يرى بأنها تحمل أكثر من دلالة رمزية مرتبطة بكل عنصر من عناصر الأسطورة.[1]

تبين أحداث الأسطورة (الرمز) وضعية الإنسان السجين حبيس الضلال أي المظاهر الذي يعجز عن إدراك حقائق الأشياء وذلك بعجزه عن تأمل المثل المنيرة، بواسطة مثال المثل (أي مثال الخير) الذي يهب لا تحجب وحضور كل موجود، والذي تشير إليه الشمس كعنصر من عناصر الأسطورة، باعتبارها من يمنح تجلي الموجودات وحضورها بالنسبة للنظر. كما تبين أن الحقيقة لا تنفصل عن الاجتهاد وتمرين النفس على تلقي الحقائق التي يجعلانها –النفس- بعد مراحل معينة، أهلا للإدراك والمعرفة الحقة، وأن إدراك الحقيقة لا يأخذ شكل العلاقة بين الذات والموضوع، وإنما كانحراف للسلوك بهدف الكشف وإماطة اللثام عن الموجود، -أي بهدف إدراك الموجود فيما هو عليه وعلى ما هو عليه- حيث يكون اللاتحجب موضوع تجربة أصلية في رمز الكهف وقد يذكر ويؤكد في مواضع عديدة[2].

يتحدث أفلاطون من خلال الأسطورة عن عملية الانتقال عبر مستويات تختلف فيما بينها من حيث نوع الحقيقة السائدة ودرجة الكشف واللاتحجب المأخوذ كمعيار ملزم للحقيقة[3]. حيث يمثل المستوى الأول مرحلة الحجب والخفاء، حيث لا يلاحظ السجناء المقيدين بالأغلال غير ضلال الأشياء المنعكسة على جدار السجن، بينما يمثل المستوى الثاني، مرحلة الكشف واللاتحجب في صورته الدنيا، حيث يتمكن السجناء الذين استطاعوا التحرر من الأغلال ولكنهم لم يستطيعوا الانطلاق خارج الكهف من مشاهدة الأشياء ذاتها التي تتراءى لهم على ضوء النار المشتعلة داخل الكهف مشاهدة مضطربة بفعل ضوء النار الذي يغشى عيونهم كونهم لم يتعودوا عليه بعد، ويمنعهم من مشاهدة الأشياء مشاهدة

---

(1) - Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op.cit, p 12.
(2) - Ibidem.
(3) - Martin Heidegger, question II, op. cit, p 138.

جيدة، أما المستوى الثالث فيمثل مرحلة الكشف واللاتحجب في صورته الكاملة، حيث يتمكن السجين الذي استطاع الانطلاق خارج الكهف حيث الحرية "الحرية الرحيبة" (حيث يتضح كل شيء ويتفتح في نور الشمس الساطع) من مشاهدة الأشياء نفسها دون خلط أو اضطراب[1].

يبقى أن نشير إلى أن المنظر[*]، الذي يتيح رؤية الموجود هو المثال وهو الظهور الخالص بنفس المعنى الذي نقصده عندما نقول أن، "الشمس تظهر". يقول أفلاطون: أن المثال (مثال الخير) «هو علة كل ما هو خير وجميل في الأشياء جميعا»[2]، أي علة مكان الماهية أو الوجود. كما يقول أيضا: إن مثال الخير « في العالم المنظور هو خالق النور وموزعه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل »[3] أي أنه من يضمن لا تحجب الموجود، كما يضمن إنارة المثل التي تبدو أنها مستنيرة بذاتها وبالتالي حصول الإدراك.

ويعني ذلك استنفاد وجود الأشياء من طرف المثال الذي حل محل الوجود اليوناني كتجميع وانفتاح، إذ لم يعد الموجود هو ما يحضر ويتفتح داخل مجال الكشف والحضور La présence كانفتاح أصيل (هذا الأخير الذي استحال على يد أفلاطون إلى حضور مطلق للمثال "إيديا")، وإنما كصورة أو كانعكاس باهت للمثال، كما يعني أن المثال الذي لم يعد يخضع للحضور ولم يعد يقف منه موقف العبد، وإنما الحضور هو الذي صار يخضع للمثال أي لحكم النظر وصحته وصوابه، إذ لم يعد المثال هو المجال الذي يعبر فيه اللاتحجب Le non dévoilement (Die unverborgenheit) عن نفسه وإنما أصبح الأساس الذي يجعله ممكنا، ليستحيل بذلك الحضور واللاتحجب من وضعية المؤسس إلى وضعية المؤسس[4]. ويترتب على ذلك حدوث تحول جوهري في مفهوم الحقيقة التي لم تعد تعني الانكشاف وإنما صحة النظر وصواب حكمه.

---

(1) - Martin Heidegger, question II, op. cit, pp 138-140.

(*) - المنظر، أي ما يتجه إليه البصر بالنظر أو المشاهدة.

(2) - أفلاطون، جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، (د.ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1985، شدرة (517 ج ص)، ص 422.

(3) - المرجع نفسه، الشدرة نفسها، الصفة نفسها.

(4) - Bertrand Rioux, L’être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d’aquin, op.cit, p 13.

إن أفلاطون في نظر هيدجر حينما فرض سيادة المثال على اللاتحجب، وذلك بأن أخضع حضور ولا تحجب الموجود لنور المثال، وحينما أحال المعرفة إلى مشاهدة للمثل، إنما أراد الإشارة بذلك إلى شيء أعمق فضل السكوت عنه وهو تخلي الحقيقة عن خاصية اللاتحجب الأساسية لتصبح –نتيجة لخضوعها لنور المثال- صحة النظر (أي الإدراك) أو صوابه، في هذا التحول الذي طرأ على تصور الحقيقة يتم في نفس الوقت تحول في موضع الحقيقة الذي لم يعد الموجود نفسه وإنما العقل الإنساني باعتباره موضع النظر والتعقل[1].

صحيح أن اللاتحجب يظل بالنسبة لأفلاطون خاصية أساسية من خصائص الموجود، لأنه بمجرد ظهور الموجود يظهر اللاتحجب نفسه معه، ولكن التفكير في اللامتحجب ينتقل في نفس الوقت إلى التفكير في ظهور المثال وبالتالي إلى النظر المتعلق بالمثال وبصحة النظر وصواب حكمه[2].

في هذا التحول الذي طرأ على تصور الحضور واللاتحجب يتم في نفس الوقت حول في تصور "اللوجوس" الذي أصبح يشير إلى معنى القول « Discours » وذلك بالنظر إلى تصور الفلاسفة السابقين على سقراط له، (لاسيما هيرقليطس)[3] الذي ينظر للوجوس استنادا إلى فعل "اللجين" « Legen »[*] الذي يفيد الجمع والحماية والاحتفاظ، وإظهار الشيء المنبسط أمامنا في مقام الحضور، على أنه: ما يجعل الشيء ينبسط أمامنا في حضوره وأيضا على أنه الشيء الحاضر في مقام حضوره، كما نظروا إليه على أنه الفيزيس أي الوجود. [4]

---

(1) - Martin Heidegger, question II, op. cit, pp 152-154.

(2) - Ibid, pp 153-54.

(3) - Martin Heidegger, l'être et le temps op. cit p 32.

(*) - اللجين Legen: تعني جمع، وصل، وضع الشيء مع الشيء – والواقع أن (وضع) إنما هو فعل يجمع، يحمي، يصون ويحفظ، ولذلك فعل "يبسط الشيء أمامنا" فعل يظهر الشيء الحاضر المنبسط أمام أعيننا. أنظر: - مارتن هيدجر، مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1996، ص 118.

(4) - مارتن هيدجر، مبدأ العلة، مرجع سابق، ص 118.

والمهم بعد ذلك – في نظر لهيدجر- أن اليونان الأوائل نظروا لـــ "اللجين" على أنه ماهية الإنسان، وعلى أنه تحديد للوجود الإنساني، (وذلك في مقابل التحديد التقليدي للإنسان) وهو ما سيعبر عنه هيدجر بعد ذلك من خلال فكرة الانفتاح والعلو والتخارج، ومن خلال فهمه للحرية " كعلو" و "كترك الموجود يوجد"[1]. إن اللجين بالنسبة للتصور اليوناني هو "تعبير عن لوجوس الوجود Logos de l'être" وهو الجمع الذي يدع الأشياء تحضر أمامنا في النور وتتفتح في مقام الجمع والحضور، ولأن فعل "اللجين" يعني أيضا "قال- Dit"، واللوجوس يدل كذلك على البيان والكلام، صار معنى اللوجوس هو القول والكلام بالمعنى الذي نقصده من مفهوم القضية[2].

مما تقدم يتبين لنا أنه منذ أن تخلى الوجود عن خاصية اللاتحجب الجوهرية، ليسكن ماهية المثال، صار النزوع إلى الحقيقة بمعنى صحة النظر وصواب حكمه، ليصبح بعد ذلك خاصية مميزة للمعرفة، ومنذ ذلك الحين صارت المشاهدة الصحيحة للمثال هي للمعيار الملزم لكل المواقف الأساسية من الموجود. حيث لم تعد علاقة الإنسان بالوجود وانفتاحه على حقيقته هي الأمر الحاسم بالنسبة لتحديد الموجود الإنساني وسلوكه اتجاه الموجود، وإنما العقل كمعيار للوجود وموضعا أصيلا للحقيقة، الذي يتأكد ابتداء من أرسطو، وإن كان إقرار أرسطو لذلك يظل موضع شك واختلاف[3].

إن أرسطو –في نظر هيدجر- الذي استطاع أن يحقق سيادة العقل والذي علم الإنسانية بأن موضع الحقيقة والبطلان هو الحكم نفسه ظل محافظا على الدلالة اليونانية للوجوس من خلال فكرته عن اللوجوس الأبوفانسيك[*] « Logos apophantique » الذي يترجم خطأ على أنه "الخطاب التصريحي" بينما يشير في الأصل إلى معنى الكشف وإتاحة الرؤية من حيث هو كشف وإظهار للموجود – موضوع القول- من خلال القول[4].

---

(1) - Bertrand Rioux , L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op.cit, p 14.
(2) - Ibidem.
(3) - Ibidem.

(*) - الأبوفانسيك l'apophantique التصريح عن طريق قضية تحتمل التكذيب والإثبات. أنظر:

- Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, 1ere édition presses Universitaire des France, Paris, 1962, P40.

(4) - Bertrand Rioux , L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op.cit, p 14.

إن أرسطو في نظر هيدجر لم يدافع عن القضية التي ترى أن "الحكم هو موضع الحقيقة والبطلان" وإنما أوضح خلافا لذلك –أي أرسطو- أن: " اللوجوس بوصفه كشفا وإظهار هو الموضع الأصيل للحقيقة "[1].

ويعني ذلك تهاوي الإسناد التقليدي الذي ينسب القضية القائلة بأن "الحكم هو الموضع الأصيل للحقيقة" إلى أرسطو، كما يعني مواصلة تفكير أرسطو في "اللجين" كانكشاف ولا تحجب أي مواصلة التفكير في اللجين كلوجوس و أليتون[*]، وما يعزز هذا المعنى هو تقدم "الحكم" بالنسبة لأرسطو على "الإدراك الحسي" و "الإدراك العقلي للماهية"، وهذا تأكيد على أن أرسطو لم يفكر في الحقيقة كتطابق فحسب بل كانكشاف ولا تحجب، ممثلين في قدرة الإنسان على الكشف والإنفتاح[2].

وإذا صح ما قلناه من أن أرسطو قد فكر في الحقيقة كإنكشاف، وإذا كان الحكم بالنسبة لأرسطو يتقدم على الإدراك الحسي، والإدراك العقلي للماهية، فإن من الصحيح أيضا أن تكون الحقيقة هي الموضع الأصيل للحكم، فليس الحقيقة هي التي تقوم على الحكم، وإنما الحكم بوصفه أسلوب امتلاك هو الذي يقوم على الحقيقة، أي على الانكشاف واللاتحجب، ولما كانت الحقيقة الجوهرية هي الموضع الأصيل للحكم، وكان الحكم هو الذي يقوم على الحقيقة، فإن الحقيقة من حيث هي تطابق، تفترض حقيقة متقدمة« Vérité antéprédicative » غير مفكر فيها هي الحقيقة الصورية كما ستسمى بعد ذلك[3].

ويتفق هيدجر مع أرسطو في القول بوجود حقيقة متقدمة لا مفكر فيها هي أساس الحقيقة كتطابق، هذه الحقيقة هي الحقيقة الأساس. ولأن الحقيقة كتطابق هي خاصية مميزة (لطريقة) معرفة الموجود، كان الحقيقة المتقدمة أساسا لكل معرفة بالموجود. إلا أن هذا لا يعني أن هيدجر وأرسطو قد فكر في الحقيقة بطريقة واحدة، صحيح أن كلا الفيلسوفين يعتبران الحقيقة موضعا أصيلا للحكم، وصحيح أيضا أن كلاهما قد افترضا وجود حقيقة أولية، إلا أن المهم بعد ذلك أن كلا الفيلسوفين قد تناولا المسألة من وجهة

---

(1) - Martin Heidegger, L'être et le temps, op.cit, p 271.

(*) - الأليتون: اللاتحجب وعدم الخفاء.

(2) - Bertrand Rioux , L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op.cit, p 15.

(3) - Ibidem.

نظر مغايرة، فبينما تناول هيدجر المسألة من منطلق أنطلوجي، حيث بحث في الحقيقة بوصفها "حقيقة الوجود" (حقيقة الوجود الماهوي L'existance بالنسبة للتفسير الوجود والزمان، وحقيقة الوجود L'Être بالنسبة لتفسير "في ماهية الحقيقة") تناولها أرسطو من منطلق معرفي حيث بحث في الحقيقة بوصفها خاصية للوعي من حيث هو حدس ذهني للحالات النفسية والأعمال الإرادية، وواقع الوجود الإنساني أي بوصفه القدرة في النفس[1]

والنتيجة التي نخلص إليها هي، أن أرسطو قد أقر الحكم كوضع للحقيقة، لكنه أقر أيضا وجود حقيقة متقدمة لا مفكر فيها، هي حقيقة الحكم لا بوصفه محمولا (أي إسنادا) بل بوصفه لوجوس أبوفانسيكي، أي بوصفه كشفا وإظهارا. ولأن حقيقة الحكم بوصفه لوجوس أبوفانسيكي تتقدم على حقيقـــة الحكم بوصفه محمولا، فإن حقيقـــة الحكـــم بوصفه لوجوس أبوفانسيكي هي من يأمن تطابق الفكر مع الواقع. إن الحكم –في نظر أرسطو- بوصفه لوجوس أبوفانسيكي يتقدم على الحكم بوصفه محمولا، ولكن ما الذي فرض سيادة الحكم بوصفه محمولا[2].

يعتقد هيدجر أن السبب في ذلك يتعلق بالقضية بوصفها تعبيرا لغويا عن الحكم وبوصفها وسيلة للإتصال والاستثمار اليومي، ليبقى بعد ذلك البحث في الحقيقة كتطابق على ضوء العلاقة بين اللغة واللوجوس[3].

إن اللغة –في نظر هيدجر- ترتبط ارتباطا ماهويا بالوجود، فاللغة لا تقتصر على إضفاء الاسم على الموجودات، وليست مجرد يد تمتد بالاسم إلى ما نتصور وجوده، بل هي قبل شيء ما يهب الكينونة أو الوجود للشيء، ليس بمعنى أن اللغة تولد الشيء على نحو ما تخلق أفكار الله –تبعا للتصور اللاهوتي المدرسي- كل ما يكون هناك، بل بمعنى إظهار الشيء على النحو الذي هو عليه من حيث أنه بطبيعته قادر على الظهور. وهي "تجميع" أصلي ففي اللغة يؤسس اللوجوس كـــ"تجميع" أصلي، ومن خلالها تظهر

---

(1) - Bertrand Rioux , L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op.cit, p 15.
(2) - Ibid, p16
(3) - Ibidem.

الموجودات وتحافظ على انفتاحها في القول الذي نتلفظ به، لأن الأقوال لا يكون لها معنى إلا إذا هي تعلقت بشيء سبق له الظهور من قبل[1].

يقول هيدجر في هذا الصدد: « الكلمة هي التي تساعد الشيء على الوجود وتحفظه، إنها هي التي تجعل الشيء شيئا... فالكلمة هي التي تمكن الموجود من الوجود وتكفله له »[2]. أي ما يضفي الوجود على الشيء ويحافظ عليه.

إلا أن المهم بعد ذلك أن اللغة قد فقدت وظيفتها كمسكن للوجود، حيث لم تعد تعبر عن حقيقة الموجود لتتنكر في صورة الموجود القابل للإنتقال « Transmissible » كنسخة عن عالم الموضوعات لتستحيل بذلك إلى مجرد أداة للتعبير عن الفكر. وبهذا تتوارى الطبيعة الإنكشافية للحكم خلف العلاقة الأونطيقية التي تربط الوعي بالموجود، لتتحول الحقيقة من كونها انكشافا ولا تحجب إلى كونها توافقا وتطابقا، تطابقا مؤسسا على اللغة بوصفها أداة للتعبير عن العالم الموضوعي[3].

من كل ما سبق يتبين لنا أن مفهوم الحقيقة بوصفها تطابق هي الصيغة التي ألزمت الفكر الغربي كله، بداية من أفلاطون الذي يعتقد أنه أول من فكر في الحقيقة كتطابق، وأرسطو الذي يعد أول من مهد لتطور صياغة الحقيقة بوصفها تطابق الحكم المعبر عنه بالقول مع الواقع. ولكن السؤال هو كيف يصبح التطابق بين الحكم المعبر عنه بالقول والواقع، بين الفكر والواقع أمرا ممكنا من الناحية الباطنية ؟

## 3- عدم كفـــاية فكرة المطابقـــة كتحديد أصيل للحقيقـــة

يرى هيدجر أن تعريف الحقيقة كـــ "تطابق" هو تعريف عام وفارغ، ولا يعكس بالفعل التحديد الفعلي للحقيقة، وهذا ما يدعونا ضرورة البحث عن الأساس الذي يقوم عليه مفهوم الحقيقة كتطابق هذا الأخير الذي ظل قائما وثابتا على الرغم من خضوعه لتأويلات عديدة. فما الذي يضمن توافق وانسجام الفكر مع الواقع؟ وما هو السند الأنطولوجي لهذه

---

(1) - Martin Heidegger, L'être et le temps, op.cit, p 224.

(2) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 212.

(3) - Bertrand Rioux , L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op.cit, p 16.

الفرضية؟ للإجابة على هذا السؤال يفترض أولا الوقوف عند معنى التطابق، فماذا يعني بالتطابق ؟

نقول عن الشيء ما أنه يطابق شيئا آخر، إذا كان هذا الشيء يتصل ويعادل الشيء الآخر معادلة تامة ومن كل الوجوه، ويعني ذلك أن التطابق هو الصلة والمعادلة التامة، هذا من الناحية الاصطلاحية. أما من الناحية الصورية فإن التطابق يعبر عن علاقة شيء بشيء آخر، ويعني ذلك أن التطابق هو عبارة عن علاقة، ولكن هذا لا يعني أن كل علاقة هي بالضرورة تطابق، فمثلا دلالة أو صلة الدال بالمدلول هي علاقة، ولكنها ليست مطابقة، لأن الدال لا يتطابق مع المدلول، ومن جهة أخرى أنه إذا كانت كل حقيقة هي تطابق فإن كل تطابق ليس هو بالذات ما نعنيه من الحقيقة، فمثلا علاقة المساواة الرياضية هي مطابقة، وذلك لتحقق التعادل بين طرفيها، لكن التطابق الذي تحويه لا يدل على التطابق المعبر به عن مفهوم الحقيقة[1]. كذلك التطابق الموجود مثلا بين قطعتين من النقد، لهما نفس المظهر ونفس القيمة المالية، ذلك أن العلاقة المعبر بها عن الحقيقة هي علاقة بين منطوق وشيء، بين حكم وموضوع، وليست علاقة شيء بشيء[2]. وهذا ما يجب توضيحه، إذ كيف يمكن أن يتطابق المنطوق (أو الحكم) والشيء (الموضوع) ؟ ومن أي جهة ؟

فنحن نقول مثلا عن قطعتين من النقد لهما نفس القيمة المالية بأنهما متطابقان، لأن لهما نفس الشكل، نفس اللون ونفس الوزن والمعدن ونفس القيمة المالية، ولذلك فهما متطابقان ثم نقول عن المنطوق "هذه القطعة النقدية مستديرة" و "قطعة النقد" أنهما متطابقان، على الرغم من الاختلاف الظاهر بينهما، فقطعة النقد معدنية صفراء دائرية الشكل، في حين أن "المنطوق" يفتقر إلى كل هذه الخصائص، كما أن امتلاك لقطعة النقد له قيمة إيجابية من الناحية العملية، في حين أن تصور قطعة النقد لا يمتلك أي قيمة عملية[3]، ولكن على الرغم من الاختلاف الموجود بين الحكم وقطعة النقد (الذي يعد تبريرا لانتفاء التطابق بوصفه الصلة والمعادلة التامة) فإن الحكم يتطابق بوصفه حكما

---

(1) - Martin Heidegger, L'être et le temps, op.cit, p 260.
(2) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op.cit, p 74.
(3) - Josephs Sadzik, Esthétique de Martin Heidegger, op.cit, pp 56- 57.

حقيقيا مع القطعة النقدية. فمن أين يأتي هذا التطابق ؟ إذ كيف للحكم وهو عقلي أن يتطابق مع قطعة النقد وهي شيء مادي ؟

يجب إذن أن يدرك الحكم الموضوع (أو الشيء) على ما هو عليه، ولكن كيف يتم ذلك إذا كان الحكم لن يتخلى عن وجوده كحكم ليتحول إلى قطعة من النقد، وإذا كان تحول الحكم –فرضا- إلى قطعة النقد يخرجه من إطار علاقة التطابق المميزة للحقيقة ؟ مادامت علاقة التطابق المميزة للحقيقة لا تعني التطابق بين شيئين متشابهين في الواقع.

يقول هيدجر في هذا الصدد: « إن التطابق هنا لا يمكن أن يعني حدوث تماهي فعلي بين شيئين مختلفين في طبيعتهما، فماهية التطابق تتحدد بالأحرى بطبيعة العلاقة القائمة بين المنطوق والشيء، ومادمت هذه العلاقة لم تتحدد ولم تتأسس في ماهيتها، فإن كل مناقشة حول إمكانية أو عدم إمكانية هذا التطابق، وحول طبيعته ودرجته هي مناقشة في الفراغ »[1].

يرى هيدجر أن حل هذه الإشكالية لا يكون إلا بتجاوز ثنائية الذات والموضوع، أي بتجاوز النظرة الإبستمولوجية القائمة على أساس الفصل بين الداخل(الذات) والخارج (موضوع) التي تنظر للإنسان على أنه حيوان، عاقل وللموجود على أنه مجرد موضوع للتعقل. والنظر إلى المسألة من منطلق أنطولوجي، أي من منطلق العلاقة الحميمية، بين الوجود والإنسان، التي بفضلها يكون "معنى" الموجودات شيئا أكثر من كونها مجرد موضوعات للتعقل وأكثر أيضا من كونها صناعة للعقل[2].

يوضح هيدجر أننا عادة ما يميز في الحكم بين "فعل الحكم" « L'acte de juger » كحدث نفسي واقعي وبين موضوعه « Ce qu'est jugé » كمضمون مثالي والمسألة كلها تتوقف على هذا المضمون المثالي، فلسنا بحاجة إلى معرفة شيء عن طبيعة الأحداث النفسية التي في الوعي عند القيام بعملية الحكم. ولكن المسألة لا تحل بهذا التمييز، فلدينا الحكم الواقعي من ناحية ولدينا من ناحية أخرى المضمون المثالي الذي نفكر فيه أثناء تحقيق هذا الفعل، ولابد أن يتعلق هذا المضمون بشيء واقعي أو موضوع متعين[3].

---

[1] - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op.cit, p 75.
[2] - Bertrand Rioux , L’être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d’aquin, op.cit, pp 18, 19.
[3] - Martin Heidegger, L’être et le temps, op.cit, p 261.

فكيف تكون العلاقة ممكنة بين المضمون المثالي والشيء الواقعي، أي بين الحكم كموجود مثالي متصور، والشيء كوجود متعين في واقعه الأنطولوجي ؟

إنه السؤال التقليدي الذي على أساسه بنيت كل نظرية في المعرفة ولم يعثر له على إجابة محددة حتى الآن.

يرى هيدجر من خلال كتابيه "الوجود والزمان" و"في ماهية الحقيقة" على السواء أن مطابقة العقل أو الحكم للموضوع يترتب على أن الشيء يعطى للمعرفة كما هو Tel que أي بوصفه موجود من حيث هو كذلك(1)، فالمطابقة تتضمن علاقة من نوع كما هو عليه أو من حيث هو كذلك، والاستحضار(*) « L'apprésentation » الذي تقوم به الذات بوصفها الموجود الذي يصدر الحكم اتجاه الموجودات، والذي من خلاله تظهر الموجودات للذات وتتكشف لها على النحو التي هي عليه تبعا لتفسير "في ماهية الحقيقة" هو جوهر هذه العلاقة.(2)

إن الحكم -في نظر هيدجر- تبعا لتفسير "في ماهية الحقيقة" يتوافق ويتطابق مع الشيء من حيث أنه يستحضره Aprésente .

يقول هيدجر في هذا الصدد: « إن المنطوق المنسوب إلى قطعة النقد "يتعلق" بهذا الشيء (قطعة النقد) من حيث أنه يستحضره، ويخبر ويقول شيئا عن الشيء المستحضر، وفق المنظور الموجه للنظرة، ومن حيث أن المنطوق الاستحضاري يقول شيئا ما عن الشيء المستحضر فإنه يعبر عنه كما هو. هذا الـــ "كما هو" يتعلق لعملية الاستحضار وما تستحضره »(3).

---

(1) - Martin Heidegger, L’être et le temps, op.cit, p 261.

(*) - الاستحضار: يستخدم هيدجر الفعل Vor-stellen مثل، تصور، بمعناه الاشتقاقي في اللغة الألمانية أي بمعنى استحضار الشيء ووضع أمام النظر، وهو بهذا يستبعد كل المعاني النفسية والمعرفية التي ارتبطت به، والفعل المشتق منه يدل عن: التمثل والتصور. أنظر:. Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op.cit, p 75 -
ويترجمه المترجمان الفرنسيان لـــ"في ماهية الحقيقة" بالاستحضار Aprésenter ، وكذلك محمد سبيلا، بينما يترجمه عبد الغفار مكاوي بالتمثل، وقد ارتأيت أن أحافظ على ترجمته بالاستحضار تمييزا له عن التمثـــل الذاتي La Représentation

(2) - Maurice Corvez, La philosophie de Heidegger, 2eme, édition presses universitaires de France, Paris, 1966, p 66.

(3) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op.cit, pp 75- 76.

والجدير بالذكر أن هيدجر يستخدم فعل التمثل[*] Représenter (Vorstellen) بمعناه الاشتقاقي في اللغة الألمانية أي بمعنى استحضار الشيء ووضعه أمام النظر، حيث يكون الموجود القائم بعملية الاستحضار في حضرة الشيء ذاته –أو الشيء بلحمه ودمه بحسب تعبير هوسرل- لا في حضرة صورته الذهنية، وهو معنى يستبعد فكرة التصور الذاتي Conception subjectif التي نفهمها منه عادة كما يستبعد فكرة البناء Construction أو التشكيل الذي تقوم به الذات في فعل المعرفة كما يفهمه كانط[1].

فالحكم مضمون العبارة -كما يؤكد هيدجر في "الوجود والزمان" و "في ماهية الحقيقة"- يتعلق بالموضوع[**] لا بوصفه صورة ذهنية أو مضمون ذهني كامن في الذات، بل بوصفه موضوع يتموضع أمامي أو بالمقابل مني، ويشير هذا إلى فكرة القصد الهوسرلية التي تظهر هنا في المستوى الأول بما لا يستدعي الشك، والتي تشير إلى أن المعرفة الإنسانية لا تسعى إلى معرفة الصور أو المضامين العقلية بل إلى معرفة الأشياء كما تظهر ذاتها بذاتها[2]. كما تشير إلى أن الشعور لا يخلق موضوعه بل يتجه إليه، ويقصده ليلتقي به، باعتباره معطى غير محايد للشعور يؤكد نفسه في مواجهة كل شعور وكل حكم. فأنا أدرك موضوعا لكن فعل الإدراك لا يخلق موضوع الإدراك إنما يلتقي به، وأنا أتخيل صورة معينة لكن فعل الخيال لا يخلق هذه الصورة، إنما يجدها ماثلة أمامه وكذلك الأمر بالنسبة للرغبة والذكرى... الخ[3].

إن الشعور عند هوسرل في كل أحواله يقصد موضوعا غير ذاته، باتجاهه نحو موضوعات خارجة عنه، فالحكم يقصد موضوعا، وكذلك التخيل والعاطفة، ووجود هذا

---

(*) - التمثل Représentation: ما يكون ماثلا أو حاضرا في الذهن، ما "يتمثله" المرء، ما يشكل المحتوى العيني لفعل فكري. أنظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص 1210.

(1) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op.cit, pp 10-75.

(**) - موضوع Objet : ما يجري التفكر به أو تمثله، حيث يجري تفريقه عن الفعل الذي يفتكر بواسطته، وفي هذه الحالة لا تعني الكلمة أي وجود بذاته- ما يتمثل لنا في الإدراك الخارجي موسوما بسمة ثابتة وقارة مستقلة عن وجهة النظر- ما له وجود بذاته مستقل عن المعرفة أو الفكرة التي يمكن للكائنات المفكرة أن تكونها عنه. أنظر:

- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، مرجع سابق، ص ص 896-897.

(2) - Alphonse de Waelhens, phénoménologie et vérité, op. cit, p 90.

(3) - يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة،(د.ط)، دار النهضة العربية، القاهرة،1968،ص ص44-45.

الموضوع أمام الذات أو الشعور هو الذي يضمن لنا عدم تقوقع الشعور، والوجود البشري (بالنسبة لهيدجر) ليس ذاتية مغلقة على نفسها بل هو موجه منذ البداية نحو العالم الخارجي وحقيقته منفتحة على لوجود بمعناه العام. وهذه الفكرة تأكيد على خطأ كل فصل مزعوم للداخل عن الخارج، فليس ثمة تفكير Cogito بدون موضوع للتفكير Cogutum، والذات ملتحمة بالعالم مندمجة فيـــه، والآنية عند هيدجر وجود متعالي ومتخارج من حيث بنيتها الأساسية، مما يؤكد أن فكرة الإحالة أو القصد عند هوسرل وهيدجر تأكيد الالتحـــام الذات والموقف[1]. كما أنها تأكيد على رفض هيدجر لكل تصور يرجع الحكم إلى مضمـــون كامن أو محايث في الذات التي تحكم أو يدين كل تصور يرده إلى التمثـــل الـــذاتي La représentation [2]، فهيدجر كما هو الأمر بالنسبة لهوسرل يرفض كل من المثالية والواقعية ليبحث من جديد عن فلسفة أولى يكون هدفها البحث في وجود الموجود الذي هو بالنسبة لهوسرل بحثا في الماهيات[3].

يقول هيدجر: « إن كلمة استحضر تعني هنا عندما نبعد كل الآراء السيكولوجية والمعرفية المسبقة، هو جعل الشيء ينبثق أمامنا كموضوع »[4].

ويعني ذلك أن الاستحضار هو قدرة الإنسان على ترك الشيء يحضر أمامه كموضوع en tant qu'objet لمعرفته، حيث يشير فعل المعرفة بالنسبة لهيدجر أي الفعل "عرف" « Connaître » إلى حضور الشيء كموضوع، على أن تعامل مع مفهوم الموضوع بحذر وأن لا تأخذه بدلالته المدرسية أي على أنه "ما يؤسس فكرة"[5].

فهيدجر لا ينظر إلى "الموضوع" على أنه ما يشكل المحتوى العيني لفعل فكري بل على أنه وجود مستقل قائم بذاته لا بوصفه شيء حسي بل بوصفه موجود.

وفي هذا الصدد يقترب هيدجر من هوسرل، فالتمثل بالنسبة لهوسرل ليس صورة لجوهر وإنما صلة موضوعية لقصد صوري، وعلى الرغم من أن هذا التمثل لا يوجد خارج الوعي –أو بدون وعي على حد تعبير باركلي- إلا أنه لا يشكل تحديدا للوعي،

---

(1) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص 68.

(2) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op.cit, p 10.

(3) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، ص 67.

(4) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op.cit, p 76.

(5) - Josephs Sadzik, Esthétique de Martin Heidegger, op.cit, p 171.

وإنما هو ما يظهر للوعي بوصفه موضوع قائما بذاته أو كعنصر أصيل لا يرد إلى غيره[1]. كما أن الموضوع –في نظر هوسرل- ليس صناعة عقلية صرفة أو مجرد صورة مدركة، وإنما هو واقع مستقل قائم للوعي وأمامه، لأنه حاضر هو نفسه أمام الوعي، وعلى الوعي أن يقوم بقصده[2].

يمكننا الآن -على ضوء ما ذكرناه- أن نقول أن التوافق بين الحكم كمضمون مثالي وبين الموجود المتعين في الواقع كما يؤكد هيدجر في "الوجود والزمان" و "في ماهية الحقيقة" على السواء تتأسس تبعا للفعل القصدي الذي يتخذه الحكم اتجاه الموضوع، أي أنها تتأسس تبعا لاستهداف الحكم (أو المنطوق) للشيء مضمون الحكم، وجعله ينبثق أمامه كموجود من حيث هو كذلك، أي جعله يتجلى وينكشف فيما هو عليه وعلى ما هو عليه.

ولأجل توضيح أكثر يورد لنا هيدجر مثالا بسيطا من واقع التجربة التي نعيشها كل يوم: لنتصور أن أحد ينطق بهذا الحكم المنطوق "الصورة المعلقة على الحائط مائلة" في الوقت الذي يدير لها ظهره، هذا الحكم يصير حكما محققا حينما يستدير الموجود الذي قام بإصدار الحكم، ليرى إذا كانتا للوحة المعلقة على الحائط مائلة. ولكن إلى ماذا يشير تحقيق الحكم ؟ هل يشير إلى مطابقة بين "المعرفة" أو بين "ما هو معروف" والشيء المعلق على الجدار أي بين الصورة المدركة أو بين اللوحة بوصفها نتاجا لفعل فكري واللوحة المعلقة على الجدار؟ لنتابع الطريقة التي تؤول بها من وجهة نظر الفينومينولوجيا: إلى ماذا يحيل الفكر الذي ينطق بالحكم دون رؤية اللوحة ؟ هل يحيـــل إلى تمثلات ؟ الإجابة هي بالتأكيد لا، إذا فهمنا من التمثل أنه فعل التمثل بوصفه حدث نفسي، كما أنه لا يحيل إلى التمثلات بمعنى المضمون المتمثل إذا فهمنا من هذا الصورة الذهنية للشيء الواقعي المعلق على الجدار، بل الأصح أن نقول أنه يحيل إلى اللوحة الواقعية المعلقة على الحائط، إنها هي فقط المقصودة ولا شيء غيرها، وكل محاولة أو كل تأويل يدرج أي عنصر آخر يكون مستهدفا في الحكم(المنطوق) يشوه المعطيات الفينومينولوجية المقصودة من طرف الحكم"[3]، ذلك أن فعل الحكم (أو النطق) يقوم أساسا

---

(1) - Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op.cit, p 18.

(2) - حبيب الشاروئي، الحرية بين سارتر وبرغسون، (د.ط)، دار المعارف، مصر، 1963، ص 90.

(3) - Martin Heidegger, L'être et le temps, op.cit, pp 262- 263.

على العلاقة التي أكون فيها في حضرة الشيء ذاته كموجود وأن ما نتحقق منه في الإدراك ليس شيئا آخر غير الموجود الذي كان مستهدفا في الحكم[1].

إن الموجود الذي يقوم بإصدار الحكم لا يشغل نفسه بأية ظاهرة نفسية أو بأي فعل من أفعال التصور وإنما يكون مع الشيء ذاته، من حيث أن الحكم (أو المنطوق) هو وجود متعلق بالشيء أو الموجود نفسه كما يظهر نفسه بنفسه، وفي المثال الذي قدمنا، يتعلق الحكم باللوحة كموجود كما تظهر نفسها بنفسها، ولا شيء غيرها بعيدا عن كل الاعتبارات التي تعمل على عرقلة عملية الإدراك الصحيح للشيء، بما تضفيه عليه من دلالات أخرى غريبة عن الإدراك نفسه[2]. لذا من الواجب أن نبعد عن طريقنا كل هذه الدلالات، لكن بعيدا عن منهج الإيبوخية الذي يضع الوجود الفردي المشخص بين قوسين –بوصفه واقعة لا تعبر عن الماهية- بهدف الوصول إلى الماهيات. وهو ما يرفضه هيدجر وكل الفلسفات الوجودية، حيث تؤكد الفلسفات الوجودية التي تتميز كما يدل اسمها بالإلحاح على الوجود المشخص والاهتمام به وجعله موضوعا للفلسفة مع إهمال تام للماهيات أو التصورات العامة التي شغلت فلسفة الماهية، إنها على عكس الفلسفة الفينومينولوجية وضعت الماهية بين قوسين لتكشف عن الوجود وحده[3].

يتبين لنا مما سبق أن التطابق بين الحكم أو المنطوق والشيء لا يتم إلا إذا خرج هذا الشيء من تحجبه، وظهر على النحو الذي هو عليه، هذا الظهور لا يضاف إلى الشيء أو لا يحمل عليه عن طريق الحكم، بل إن كل تطابق بين الحكم أو المنطوق والشيء لا يكون ممكنا إلا إذا تم ظهور الشيء على النحو الذي هو عليه، على نحو قبلي أي إذا تم حضور الشيء ذاته بوصفه موجود من حيث هو كذلك على نحو قبلي[4]. ويمكن القول تبعا لما ورد ذكره ضمن رسالة "في ماهية الحقيقة" أن كل تطابق بين الحكم (المنطوق) والشيء لا يكون ممكنا إلا إذا تم استحضار الشيء ووضعه أمام النظر

---

(1) - Martin Heidegger, L’être et le temps, p 263.

(2) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 120.

(3) - محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، (د.ط)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980، ص 213.

(4) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 34.

بوصف وجودا مستقل يكشف عن نفسه من أجل التعبير عنه بما هو كذلك وبحالته التي يظهر بها.[1]

والجدير بالذكر -كما سبق وأن بينا- أن هيدجر لم يتعرض لمفهوم الاستحضار ضمن كتابه "الوجود والزمان"، بل أشار فقط إلى نوع العلاقة التي تتضمنها المطابقة والمعبر عنها بـــ "كما هو" أو من حيث هو كذلك Tel.. que.

لكن ما هو الشرط الذي يجعل حضور الشيء أو الموجود أمامنا على النحو الذي هو عليه أمرا ممكنا ؟ أو بوجه عام[*] ما هو الشرط الذي يجعل ظهور الشيء على النحو الذي هو عليه أي بوصفه موجود من حيث هو كذلك أمرا ممكنا ؟.

يقول هيدجر: « ويتعين على ما هو مواجه لنا بهذا الشكل وموضوع أمامنا بهذا الوضع أن يشمل ميدانا مفتوحا أمام لقائنا، لكن أيضا مع بقائه الشيء نفسه ومع تجليه في ثباته »[2].

كما يقول في موضع آخر: « لا يمكن أن يكون الموجود بصفته موجودا إلا إذا هو قام داخل وخارج ضوء هذه البقعة المضاءة، هذه الفجوة المضاءة وحدها تهبنا وتضمن لنا معبرا إلى الموجود ».[3]

ويعني ذلك أن الشرط الذي يعتمد عليه كل ظهور للشيء على النحو الذي هو عليه، هو أن يوضع الموجود الذي يقوم بإصدار (أي الموجود الذي يقوم بعملية الاستحضار) داخل المجال المفتوح الذي يتم فيه التعرف على الموجود فيما هو عليه وعلى ما هو عليه، أو على نحو آخر داخل المجال المنير الذي يتاح للموجود فيه أن يظهر على الحالة التي هو عليها، هذا الموجود مضمون الحكم يتحتم عليه أن يتخلل أو أن يملأ مجالا في مواجهتنا[4]. وإذا كان المجال المفتوح هو المكان الذي يتم فيه انكشاف الموجود على ما هو عليه وفي ما هو عليه، فإن هذا المجال ليس من فعل الموجود الذي يقوم بإصدار الحكم (أي الإستحضار تبعا لتفسير "في ماهية الحقية")، إن فعل الموجود الذي يقوم

---

(1) - Martin Heidegger, de l'éssence de la vérité, op. cit, pp 75-76.

(*) - أي تبعا لتحليلات "الوجود والزمان" و "في ماهية الحقيقة" على السواء.

(2) - Martin Heidegger, L'être et le temps, op.cit, p 76.

(3) - مارتن هيدجر، أصل العمل الفني، ترجمة، أبو العيد دودو، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2001، ص 73.

(4) - Alphonse de waelhens, phénoménologie et vérité, op.cit, p 71.

بإصدار الحكم هو الذي يعتمد عليه ويحيل إليه بحيث لا يكون إظهار الشيء على النحو الذي هو عليه هو ذاته إلا إذا تعلق بشبكة العلاقات (المنفتح) التي ارتبط بها الموجود الذي يقوم بإصدار الحكم على نحو قبلي[1].

إن الإنسان –في نظر هيدجر- لا يستطيع أن يكون بجميع تصوراته الصحيحة شيئا، وما كان ليستطيع أن يتخيل وجود شيء واضح يستطيع العبور إليه (الاتجاه إليه) إذا لم يوضع –أي الإنسان- مسبقا داخل المجال المفتوح الذي يتحرك فيه الاتجاه إلى الشيء[2]، فالموجود الذي يقوم بإصدار الحكم يملك القدرة على العلو وعلى التواجد وعلى التعرض لنور هذا المجال، وكل هذا يسميه هيدجر بالانفتاح[3].

من هنا يمكن القول أن الشرط الذي يعتمد عليه تحقق ظهور الشيء على النحو الذي هو عليه هو الانفتاح L'ouverture (die offenheit). هذا الانفتاح ذو مظهر، مزدوج فالإنسان يملك القدرة على العلو –أي على تكوين العالم تبعا لتفسير "الوجود والزمان"- وعلى التخارج وعلى الاستحمام في ضوء المجال المفتوح الذي يتحرك فيه الاتجاه إلى الشيء، والذي يضمن تكشف الشيء، ومن ناحية أخرى يمكن القول أن للشيء قدرة على الانفتاح من خلال علاقته بالإنسان، حيث يتوافق انفتاح السلوك (L'apérité) مع انفتاح الموجود[4]. ولاشك أن حديث هيدجر عن انفتاح الموجود يتوافق والفكرة اليونانية القديمة التي تنظر إلى الموجود على أنه تفتق وانفتاح، أي تفتح الموجود وتفتح المجال الذي يحمل علاقة الإنسان بالموجود.

يقول هيدجر واصفا انفتاح الموجود المتصور يونانيا: « إن الموجود لا ينضاف إلى الوجود لمجرد أن الإنسان قد نظر إليه، بمعنى أنه قد تمثله في شكل إدراك ذاتي بل أن الإنسان نفسه هو المراقب من طرف الموجود، أي من طرف ما ينفتح بالقياس إلى الحضور المجمع بالقرب منه، فإن تمكث في عين الموجود، فيشتمل عليك ويحتويك،

---

(1) - Alexandre Koyere, Etudes d’histoire de la pensée philosophique, op.cit, p 261.

(2) - مارتن هيدجر، أصل العمل الفني، مصدر سابق، ص 72.

(3) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op.cit, p 30.

(4) - Josephs Sadzik, Esthétique de Martin Heidegger, op.cit, p 59 .

ويحملك في وبواسطة انفتاحه، فتنفعل بتناقضاته وأضداده وتكون حاملا لدليل شقاقه واختلافه »[1].

إن الانفتاح المتبادل هو الذي يؤسس انفتاح المجال المنير L'ouvert (das offen) الذي يتيح للإنسان رؤية الموجود وكشفه أو اكتشافه من حيث هو كذلك. هذا الانفتاح المتبادل بين الإنسان أو بين الحكم (المنطوق) وبين الشيء كـ "موضوع" أي "الشيء ذاته" يدعوه هيدجر بالإحالة Référence ( das verlâtnis ) التي تتم في الأصل وفي كل مرة على هيئة "سلوك" Comportement[2]، على أن نضع في اعتبارنا أن السلوك لا يعني سيرة الإنسان ومذهبه أو اتجاهه، كما لا يعني الاستجابة الحركية والغذية التي يقوم بها الكائن الحي كرد فعل للموقف الذي يواجهه[3]. وإنما يعني الموقف الأصيل الذي يتيح للإنسان الدخول في علاقة مع الأشياء المحيطة به، فالسلوك ليس تصرفا ولا استجابة وإنما هو ما يجعل التعلق بالأشياء أمرا ممكنا[4]، هكذا يكون إظهار أو كشف الشيء على النحو الذي هو عليه الذي يعبر عنه في صورة حكم أو منطوق سلوكا أو موقفا نتخذه من الشيء لكي نكشف عنه أو نكتشفه، وهذا الانكشاف هو محور العملية المعرفية كلها، لأن التوفيق بين العمليات النفسية والمضامين المثالية التي تضفي على كل شيء واقعي هي في الواقع أمر ثانويا لا قيمة له[5].

إن إظهار أو كشف الشيء على النحو الذي هو عليه –في نظر هيدجر- "سلوك" أي كيفية للوقوف موقف المواجهة مع شيء قد سبق له الظهور من قبل لأن الإنسان الذي يقف موقف المواجهة لابد أن يواجه شيئا قائما هناك في مقابلته، شيئا قد ظهر من قبل ولابد عليه بطريقة أو بأخرى أن يسلك منه سلوكا أو أن يتخذ منه موقفا.[6]

---

(1) - مارتن هيدجر، التقنية –الحقيقة -الوجود، ترجمة محمد سبيلا و عبد الهادي مفتاح، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1995، ص 165.

(2) - Josephs Sadzik, Esthétique de Martin Heidegger, op.cit, p 59 .

(3) - عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سابق، ص 418.

(4) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 76.

(5) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 121.

(6) - Maurice Corvez, La philosophie de Heidegger, op. cit, p 66.

هذا الذي يظهر وينكشف ويقوم بالنسبة إلينا داخل المجال المفتوح مع بقائه هو ذاته بوصفه كيانا ثابتا، هو الأداة تبعا لتفسير "الوجود والزمان" وهو الذي عرفه الفكر الغربي في فجره الشاعري على أنه "ما هو حاضر" « Ce qui est présente » وأطلق عليه اسم "الموجود" « L'étant » تبعا لتفسير "في ماهية الحقيقة"[1].

وجدير بالذكر أن انفتاح السلوك لا يتحدد وفقا لكيفية واحدة بل يختلف تبعا لطبيعة وأهمية الموجود، وتبعا لنوع السلوك الموجه نحو هذا الموجود، حيث يكون انفتاح الإنسان العالم مثلا مختلفا عن انفتاح الفنان، وعن انفتاح رجل الأعمال[2].

يرى هيدجر إلى أن انكشاف الموجود على النحو الذي يسمح بالتعبير عنه من جهة ما هو عليه يحدث ضمن انفتاح مجال منفتح، إلا أن ذلك لا يحدث إلا إذا أصبح الموجود ذاته أي الموجود كموجود مستحضرا في التلفظ الذي يستحضره بحيث يخضع هذا التلفظ المستحضر إلى أمر يلزمه بأن يعبر عن الموجود فيما هو عليه وعلى ما هو عليه، وأن هذا الخضوع لأمر التعبير هو الذي يحدد مقدار تكيف أو موافقة التعبير المستحضر للموجود بحيث يمكن القول أنه بقدر ما يخضع التعبير المستحضر لأمر التعبير عن الموجود من حيث هو كذلك، فإنه يوجه نفسه وفقا للموجود أي يتوافق معه. صحيح أن للإنسان القدرة على استحضار الأشياء ذاتها وصحيح أيضا أن الإنسان موجودا منفتحا على الأشياء التي تنكشف له بفضل هذا الانفتاح كموضوعات أي كموجودات من حيث هي كذلك، ولكن الإنسان مع ذلك يخضع للموجود ويتخذه معيارا يهتدي به في مواقفه وأفكاره، حيث يكون الموجود بهذا المعنى المعيار الموجه لكل استحضار متطابق[3].

يقول هيدجر: « على المنطوق أن يستمد توافقه من انفتاح للسلوك، هذا الانفتاح فقط يمكن أن يصبح ما هو ظاهر هو بصورة عامة المقياس الموجه لكل استحضار متطابق »[4].

وهكذا يعتقد هيدجر أن انفتاح السلوك هو الذي يمكن المنطوق من أن يصبح منطوقا متطابقا أي أن انفتاح السلوك هو الإمكانية الباطنية للتطابق.

---

(1) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op.cit, p 77.
(2) - Alphonse de waelhens, phénoménologie et vérité, op.cit, pp 90- 91.
(3) - Josephs Sadzik, Esthétique de Martin Heidegger, op.cit, p 59 .
(4) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op.cit, p 78.

لا يجب الاعتقاد بأن هذا مجرد تأويل جديد للتصور التقليدي للحقيقة على غرار كل التأويلات التي نعثر عليها لدى مفكري الغرب، والتي تتأسس كلها –على الأقل- على التحديد الوحيد والمشترك: الحقيقة هي تطابق العقل مع الواقع، فالفيلسوف يتعرض إلى مفهوم جديد – لم يفكر فيه قبل الآن – تفترضه الحقيقة وتقوم عليه.[1]

وينتقد ألكسندر كويير هيدجر في هذا المجال حيث يذهب إلى القول بأن ما يشكل إمكانية شيء ما أو يقوم مقام الأصل لشيء ما لا يعني أبدا بشكل أو بآخر أنه تحديد لهذا الشيء. وبأن المنطق الانبثاقي La logique émanatiste –الذي يقول به هيجر- الذي يهاوي (يطابق) بين أساس الشيء وماهيته هو منطق خاطئ، كما يذهب إلى القول بأن التوصل إلى النتيجة التي تفيد بأن انفتاح السلوك هو الذي يجعل التوافق ممكنا من الناحية الباطنة لا يكفي للإقرار بتهاوي (سقوط) الإحالة التقليدية التي تجعل من الحكم مكانا أصيلا للحقيقة، صحيح أن الإحالة التقليدية هي بلا شك متهاوية، لكن تهاويها لا يتقرر بمجرد التوصل إلى أن انفتاح السلوك هو الذي يجعل التوافق أمرا ممكنا من الناحية الباطنية[2].

وجدير بالذكر أن هيدجر لا يؤكد عدم صواب التصور التقليدي للحقيقة، كما لا يرفضه، وإنما يحاول الرجوع به إلى أساسه الذي يجعله مبررا، صحيح أن تحديد الحقيقة كتطابق هو تحديد غير كاف وغير أساسي، ولكنه يظل مع ذلك تعريف ضروريا على الأقل بالنسبة للحس المشترك الذي ينظر للموجودات نظرة شيئية[3].

مما تقدم يتبين لنا بأن الإنسان –عن طريق الانفتاح- يواجه داخل المنفتح تكشف الموجود على النحو الذي يكون عليه، وأنه من خلال هذه المواجهة يتاح للموجود أن يصبح معيارا للتطابق، كما يواجه أيضا انفتاح المجال الذي يقوم كل موجود بالنسبة إليه في داخله والذي يفرض عليه تكشف الموجود الوقوف بداخله. ويعني ذلك أن مشكل التطابق لا يمكن حله في حدود النظرة الأونطيقية التي تنظر للإنسان على أنه ذات جوهرية وللموضوع على

---

[1] - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, p 31.
[2] - Alexandre Koyere, Etudes d'histoire de la pensée philosophique, op. cit, p 261.
[3] - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 150.

أنه نتاج للوعي المتعالي أو للعملية التشكيلية التي تقوم بها الذات الشارطة بالنسبة للمثالية الألمانية[1].

فمع هيدجر مشكلة المعرفة ترتبط بمشكلة الوجود (الأنطولوجيا) برباط لا ينفصم حيث أن كل معرفة لابد أن تتضمن انكشاف الوجود، في حين أن كل تفكير في الواقع هو كذلك دليل على المعرفة، إن المعرفة في نظر هيدجر لا تنفصل عن الوجود الإنساني، داخلة في تركيبه ولكي يوجد الإنسان عليه أن يفكر والتفكير عند هيدجر هو انفتاح على الوجود، ولذلك كان الوجود في العالم أي التخارج كما سيأتي ذكره تعبيرا عن تجاوز علاقة الذات بالموضوع[2].

من هنا يمكن القول أن ما كان ينقص مشكلة المعرفة في سيرورتها الطويلة هو عملية توضيح وجود الذات والموضوع داخل البعد المتعالي لمعنى الوجود. إن التأمل في الوجود –في نظر هيدجر- عملية ضرورية من اجل إيجاد حل مناسب[3]، وهذا هو مأخذ هيدجر على هوسرل.

إن هوسرل –في نظر هيدجر- لم يتابع تحليل القصدية حتى أساسها الأنطولجي، وأنه بفكرته عن الحدس المقولاتي قد أدى إلى تعريف وجود الموجودات الحاضرة تعريفا موجوديا، وبذلك يكون هوسرل قد أغلق إمكانية البحث في الأنطولوجيا، وبالتالي إمكانية التعرض لمسألة وجود الذات والموضوع داخل البعد المتعالي للوجود[4].

يقول هيدجر في هذا الصدد: « إن هذا الوضع الخالص (حيث لا تكون الذات ذات إلا بالنظر إلى علاقتها بالموضوع، والموضوع لا يكون موضوعا إلا بالنظر إلى علاقته بالذات) يظل ارتباط الحدود والعلاقة ذاتها غير محددين أنطولوجيا، بينما ينظر لمجموع الصلات في العمق -بشكل أو بآخر- كموجود بالضرورة أي يدرك بالنظر إلى فكرة محددة عن الوجود »[5].

---

(1) - Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op.cit, p 19.

(2) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، ط$_1$، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000، ص 67.

(3) - Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op.cit, p 19.

(4) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص 75.

(5) - Martin Heidegger, L'être et le temps, op.cit, p 252.

إن الذات –في نظر هيدجر- يجب أن تفسح مجالا للإنسان في علاقته مع الوجود وعلى الموضوع أن يكون الموجود ذاته المكتشف داخل الأساس المخفي للوجود، إن الذات والموضوع ليست مجرد ماهيات منفصلة وغير متواصلة، ولا مجرد ترابطات للوعي بل إن الإثنين يتأسسان داخل العلاقة الجوهرية بين الإنسان والوجود[1].

من كل ما سبق يتبين لنا أن انفتاح السلوك هو الذي يمكن المنطوق من أن يصبح منطوقا متطابقا أي حقيقيا، على اعتبار أن من يجعل السلوك يتخذ من الموجود مقياسا له، وبما أن انفتاح السلوك هو الذي يجعل التطابق ممكنا من الناحية الباطنية للتطابق، فإنه يمكن القول أن تحديد الحقيقة كتطابق بين العقل والشيء هو تحديد غير كاف ومشتق.

[1] - Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op.cit, p 19.

**الاستنتـــــــاج :**

من كل ما تقدم يتبين لنا أن تحديد الحقيقة بوصفها تطابق العقل مع الشيء وتطابق الشيء مع العقل هو التحديد الذي ألزم الفكر الشائع كما ألزم الفكر الغربي كله، هذا التحديد يقوم على تحديد أسبق منه تكون لدى المدرسين في العصور الوسطى، يرى أن الحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل، فليس التصور الشائع للحقيقة نتاج الفكر الحديث بل هو نتيجة تمخضت عن التفسير اللاّهوتي لوجود الموجود، هذا التحديد المدرسي للحقيقة يرد بدوره إلى تقليد فكري قديم يرى أن الحقيقة هي تطابق المنطوق مع الشيء.

كما يتبين لنا أن المطابقة لا تكفي لتحديد الحقيقة، لأن التطابق بين العقل والشيء هو نوع من التكافؤ يعني أن يتخذ بالقياس إلى الشيء علاقة من نوع خاص يعبر عنها بالقول "كما هو عليه" جوهر هذه العلاقة حسب تفسير "في ماهية الحقيقة" هو الاستحضار، والشرط الذي يعتمد عليه ظهور أو انكشاف الشيء فيما هو عليه هو الإنفتاح، فالمطابقة تتطلب الإنفتاح، والإنفتاح هو الإمكانية الباطنية للتطابق، ولأن المطابقة لا تكون ممكنة إلا من خلال الانفتاح، لا تعتبر تحديدا أصيلا للحقيقة، والحقيقة كتطابق هي في النهاية هي حقيقة مشتقة وليست أصيلة.

# الفصل الثاني

# الحقيقـــة والحرية

إن إنفتاح السلوك هو الذي يجعل التطابق ممكنا من الناحية الباطنية، إذ بواسطة هذا الإنفتاح فقط يمكن للموجود أن يصبح بصورة عامة المقياس الموجه لكل استحضار متطابق، ولكن هذا ليس كل شيء إذ يتوجب على السلوك المنفتح نفسه أن يهتدي بهذا المقياس، فما الذي يجعل التطابق أمرا ممكنا ؟ صحيح أن إنفتاح السلوك هو الإمكانية الباطنية للتطابق، ولكنه ليس كذلك إلاّ لكونه يستند إلى أساس، هذا الأساس هو الذي يمنحه هذه الإمكانية، فما هو أساس الإمكانية الباطنية لإنفتاح السلوك ؟ وهل هذا الأساس هو أساس مطلق ؟ أم يستند إلى أساس غيره هو أكثر أصالة وماهوية ؟ وإذا كان كذلك فما هو هذا الأساس الذي هو اكثر أصالة وماهوية ؟

## 1- حقيقة الآنيـــــــة

### مـــاهيــــة الإنســـان

يرى هيدجر أن الموجود الذي نطلق عليه اسم إنسان، يتميز من بين جميع الموجودات بكونه موجودا متخارجا، فالإنسان وإن كان موجودا كغيره من الموجودات يتميز عن غيره من الموجودات بكونه الموجود الوحيد الذي يستطيع أن يلتقي موجودات أخرى وأن ينفتح عليها وأن يكشف عن حقيقة وجودها، التي يتطلع من خلالها إلى حقيقة الوجود L'être[*]، هذه القدرة على الكشف والانفتاح تعبر عن خاصية أساسية في تكوين الإنسان تعرف بالوجود الماهوي، والوجود الماهوي Existence[**] مصطلح يعبر عن

---

[*] - يلاحظ أن كلمة "الوجود" و "الموجود" يراد بها في لفرنسية لفظ واحد هو L'être ، ولفظ "الوجود" يرد في العربية -تماما مثل لفظ L'être في الفرنسية- بهاذين المعنيين وهيدجر يستخدم كلمة الوجود l'être للإشارة إلى وجود الموجود، والوجود L'Être للإشارة إلى الوجود العام أو الوجود المطلق، ولم تبرز التفرقة بين الوجود، ووجود الموجود إلا انطلاقا من رسالته في "ماهية الحقيقة". أنظر:

- Alphonse de waelhens, phénoménologie et vérité, op. cit, L'introduction.

[**] - الوجود الماهوي Ex-sistence: يستخدم الوجوديون هذا المصطلح exister بمعناه الاشتقاقي الأصيل فهو يتألف من مقطعين بمعنى Ex خارج و sister بمعنى يقف، فهو الوجود الذي يقف خارج ذاته أي الوجود من حيث هو إمكان، وبينه وبين العالم توتر مستمر، لأنهما لا يمكن أن يتحدا ولا أن ينفصلا، ونحن في العالم نحقق إمكانيات إنما تصدر عن وجود ماهوي. أنظر:- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000، ص 934.

علاقة الإنسان بالوجود، وبالذات عن الوقوف في انتفاح الوجود الذي يشعر اتجاهه بالهم، ويتعلق بالإنسان وحده ومقوماته الأنطولوجية التي تختلف اختلافا ظاهرا على مقومات كل ما عداه من الموجودات الغير إنسانية، التي ينظر إليها على أنها مقومات أونطيقية[*] [1].

وحينما يقول هيدجر أن: « ماهية الإنسان تكمن في وجوده الماهوي » فإنه يعني في الحقيقة أن وجود الإنسان كإنسان يقوم على الوجود الماهوي، أي على وجوده هناك في انفتاح الوجود، وبأن الوجود الماهوي كوقوف في انفتاح الوجود، هو طريقة الإنسان في الحضور أو الوجود، التي لوجود منها لتوقف عن وجوده كإنسان[2].

ومما لاشك فيه أن كلمة الوجود Existence[**] تشير في الميتافيزيقا إلى الحقيقة الواقعية لأي شيء واقعي، وذلك ابتداء من الله كموجود إلى ذرة الرمل، ولذلك ينبغي الإشارة إلى التفرقة التي يقيمها هيدجر على غرار كل الفلاسفة الوجوديين بين الوجود Existence وبين الوجود الماهوي Ex-sistence التي غابت عن ذهن الأنطولوجيا التقليدية، حيث درج الفلاسفة على تحديد الوجود Existence بمعنى الواقع وبمعنى حصول الشيء وقيامـــه بالفعل في مقابل الماهية والوجود بالقوة، وهو تحديد كما نلاحظ لا يفـــرق بين وجود الموجودات ووجود الإنسان، ولأجل ذلك نقـــول أن الموجود الوحيد الذي يوجـــد على هيئة الوجود الماهوي والموجود الوحيد الذي يملك القدرة على الوقوف في انفتاح الوجود هو الإنسان، صحيح أن الموجودات الغير إنسانية توجد أيضا أو تكـــون ولكنها لا توجد وجودا ماهويا ولا يمكنها الوقوف في انفتاح الوجود، والشجرة والفرس

---

[*] - أونطيقي: entique تشير الكلمة أنطلوجيا إلى كل ما يتعلق بصفات الوجود، أما هيدجر فيستخدمها للإشارة إلى المعطيات التجريبية. أنظر: - Paul Foulquié, dictionnaire de la langue philosophique, op.cit, p 496.

[1] - مارتن هيدجر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب، مراجعة وتقديم عبد الرحمان بدوي، ط2، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974، ص 86.

[2] - Maurice Corvez: la philosophie de Heidegger, Op. cit, p 9..

[**] - الوجود Existence : الوجود بذاته أي واقع الوجود بمعزل عن المعرفة- وجود في التجربة أي واقع الوجود الماثل حاليا في إدراك الأنا أو في وعيه ، أو الماثل كموضوع اختبار ضروري ، على الرغم من كونه غير راهن – والكلمة بالمعنى الأول والمعنى الثاني تتعارض والماهية l'essence ، ومن جانب أخر تتعارض والعدم Neant مثلما يتعارض الايجاب والنفي – حقيقة حية أو واقعة معاشة في مقابل التجريدات والنظريات. أنظر: - اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص 387 .

وغيرهما من الموجودات موجودة أو كائنة، لكنها لا توجد وجودا ما هويا ولا يمكنها التعرض لانفتاح الوجود وهذا ما يجعلها قابلة للتحديد المقولاتي، بعكس الوجود الإنساني الذي يأبى هذا التحديد(1).

والمهم بعد ذلك أن الوجود الماهوي Ex-sistence هو تعبير عن الكينونة الداخلية للإنسان التي لم تتحقق بعد، حيث يشترك الفلاسفة الوجوديون في القول بأن الوجود الإنساني ليس واقعة مكتملة وإنما هو واقع متجدد باستمرار، يخلق ذاته بشكل مستمر بما يحققه من إمكانات، وبأنه مجرد مشروع يزداد تحققا في كل لحظة(2).

ولا يجوز أن نخلط بين الوجود الماهوي Ex-sistance، والتواجد Ek-sistance(*)، وذلك بالنظر إلى مفهوم التواجد الذي يعني الانفتاح على حقيقة الوجود والتعرض لإنارته(3).

ولعل خير شهادة على التحول الذي طرأ على وجهة نظر الفيلسوف بعد كتابه الأكبر، والذي تحقق بوضوح كامل في بحثه "في ماهية الحقيقة"، هو هذا الاختلاف بين معنى الوجود الماهوي ومعنى التواجد.

حيث لم يعد التواجد مجرد جهد يبذله الإنسان في مسعى متصل لتحقيق ذاته وإدراك وجوده الحقيقي بل أصبح هو الانفتاح على الوجود والتعرض لإنارته، وهذا ما دفع المترجمين الفرنسيين لـــ "في ماهية الحقيقة" إلى القول بأن فكرة التواجد أو التخارج قد حلت في كتابات هيدجر المتأخرة ابتداء من رسالته في "ماهية الحقيقة" محل فكرة الوجود في العالم التي نعرفها في الوجود والزمان، وقد يرجع ذلك إلى أن فكرة التواجد تؤكد معنى العلو والتعالي أكثر مما تؤكده فكرة "الوجود –في- العالم"، صحيح أن فكرة الوجود

---

(1) - مارتن هيجر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرن وماهية الشعر، مصدر سابق، ص ص 86-87.

(2) - محمد مهران رشوان توفيق، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، د.ط ،دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 100.

(*) - التواجد Ek-sistence والكلمة بمعناها الشائع هي الوجود Existence ، ونلاحظ أن هيدجر قد استبدل حرف x الذي تكتب به الكلمة عادة Exsistence بحرف k لكي يكون السابقة اليونانية التي تعني بعيدا عن خروجا من ... أي أن الوجود عنده تخارج نحو الوجود وفي اتجاهه. أنظر: - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 43.

(3) - Martin Heidegger, Lettre sur l'humanisme, traduit et présenté par Roger Munier Aubier, édition Montaigne, Paris, 1964, p 75.

–في- العالم قد بينت أن وجود الإنسان يختلف عن وجود الأشياء الحاضرة أمامنا أو الأشياء التي نتخذ منها أدوات في متناول أيدينا، وبأنه لا يوجد في العالم بالمعنى الذي يبعث في الذهن فكرة الاحتواء، بل الأحرى أن نقول أو وجوده يتخذ صبغة الاهتمام والاكترات، لأنه يكون دائما خارج نفسه بالقرب من الأشياء وبين غيره من الناس، ولكن المهم بعد ذلك أن فكرة "الوجود –في- العالم" قد أقفلت الطريق أمام إمكانية الإفلات من داخل العالم والاتجاه صوب الوجود L'Être والانفتاح على حقيقته. ومن ناحية أخرى أن "في ماهية الحقيقة" جاءت لتؤكد أن الوجود -في- العالم أي التواجد أو التخارج هو الذي يؤسس الحقيقة، ولهذا التأكيد معنى مختلف عن معناه في الوجود والزمان كما سيأتي توضيحه[1].

إن ماهية الإنسان في نظر هيدجر تبعا لتفسير "في ماهية الحقيقة" تقوم في تواجده، أي في تخارجه وتعرضه لحقيقة الوجود وإنارته.[2]

يقول هيدجر: « في الآنية يصان الإنسان ذلك الأساس الماهوي الذي ظل لزمن طويل بدون أساس، والذي يتيح له أن يتواجد، والوجود هنا لا يقصد به وجود الموجود بمعنى وروده أو حضوره أمامنا، ولا ينبغي كذلك أن يفهم بالمعنى (الوجودي) أي بمعنى الجهد الأخلاقي الذي نقصده من اهتمام الإنسان بنفسه اهتماما قائما على تكوينه الجسدي والنفسي، إن التواجد Ek-sistence... هو التعرض لتكشف الموجود من حيث هو كذلك »[3].

كما يقول في موضع آخر: « إن التعرض لإنارة الوجود هو الذي أسميه بتواجد الإنسان والإنسان وحده هو الذي يختص بهذا الأسلوب في الوجود »[4].

وخلاصة ذلك أنه من الخطأ استخدام كلمة التواجد Ek-sistence بمعنى حصول الشيء وقيامه بالفعل (المفهوم الكلاسيكي للوجود)، أو بمعنى الوجود من حيث هو إمكان أي الوجود الماهوي (المفهوم الوجودي للوجود)، بل بمعنى الانفتاح على الوجود

[1] - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 12.
[2] - Marin Heidegger, l'être sur l'humanisme, op. Cit, p 75.
[3] - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, pp 85. 86.
[4] - Martin Heidegger, l'être sur l'humanisme, op.cit, p 57.

والتعرض للإنارته. وبذلك يتحرر الفيلسوف من بوتقة العالم، حيث يمكن القول أن التواجد هو الوسيلة التي أفلت بها الفيلسوف من البقاء في داخل العالم.

يتبين لنا مما سبق أن الإنسان وحده من بين الموجودات الذي يتميز بعلاقته بالوجود وانفتاحه عليه وبتعرضه الدائم لإنكشافه (لإنارته)،إنه الموجود الذي يتميز بأنه من الوجود وفي الوجود ولهذا استحق أن ننحت له مصطلحا خاصا به هو مصطلح الآنية[*]«Dasein» على اعتبار أن الـــ« Da » لـــ« Dasein » تدل وفي نفس الوقت على بعد الوجود (وإنارته بالنسبة لـــ"في ماهية الحقيقة")وانكشافه ومكان الوجود كانفتاح للوجود الإنساني[1] فالآنية هي "الوجود–هناك" المؤسس للوجود الإنساني بوصفه المكان أو الموضع الذي تستقر فيه حقيقة الوجود وترتب نفسها فيه، وماهيتها أنها وقوف هناك في "الخارج" في انفتاح الوجود، وتعرض للإنارة الوجود، وإذا كان الوقوف في انفتاح الوجود والتعرض للإنارة الوجود فهما للوجود، وكان الفهم لونا من التفكير، فإن التفكير في الوجود هو السمة الأساسية للموجود الإنساني أو الآنية[2].

ولكن ما هي حقيقة موقف هيدجر من التعريف الكلاسيكي للإنسان كحيوان ناطق ؟

يرى هيدجر أن التحديد الكلاسيكي للإنسان كحيوان ناطق (الذي هو في الأساس ناتج عن النظرة الأونطيقية التي تصنف الموجودات تبعا للجنس والنوع) ليس تحديدا خاطئا وإنما عيبة أنه محدد بالميتافيزيقا لا يستطيع أن يتجاوزها[3]. على اعتبار أن فهم الإنسان على أنه موجود بين الموجودات سواء كان هذا الفهم له كحيوان أو كشخص، كذات أو كروح، لا يخرج عن إطار الميتافيزيقا، ومن جهة ثانية أنه ينظر للإنسان في علاقته بالحيوانية، وحتى عندما يميزه بالعقل أو بأي ميزة أخرى، كأن يكون ذات

---

(*) - الآنية Dasein : يتألف هذا المصطلح من مقطعين هما: sein (بمعنى الوجود)، da (بمعنى هناك)، ومعناها الحرفي هو "الوجود- هناك" ويستخدمه هيدجر بمعنى مزدوج: الموجود العيني الفرد الذي يكون دائما على علاقة بالوجود، وكينونة الوجود الإنساني. أنظر:-صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر،مرجع سابق، ص 106.

(1) - مارتن هيدجر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرن وماهية الشعر، مصدر سابق، ص ص 85-87.

(2) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، ص 106.

(3) - Martin Heidegger, Lettre sur l’humanisme, op. cit, p 53.

أو شخص...، فإنه يظل مع ذلك كامنا ضمن إطار الحيوانية. فضلا عن إهمال هذا التعريف لعلاقة الإنسان بالوجود التي يعتبرها هيدجر من يهب الإنسانية للإنسان[1].

إن الأنطولوجيا التقليدية في نظر هيدجر لم تفكر في حقيقة الوجود بل في حقيقة ما هو موجود، ومن ثم لم تسأل عن حقيقة تعلق ماهية الإنسان بحقيقة الوجود[2] أي عن حقيقة الإنسان كآنية أي كتواجد وتخارج وتعرض لنور الوجود وعليه يؤكد هيدجر على ضرورة تجاوز التحديد الكلاسيكي للإنسان والنظر إليه في علاقته بالوجود أي كانفتاح وتواجد وتعرض لإنارة الوجود.

غير أن تحديد الإنسان كحيوان ناطق رغم خطورته، يظل مع ذلك أقل خطورة من تحديده كذات تسعى إلى استكشاف كل الخفايا والأسرار وإلى بسط سيطرتها على كل شيء.

إن الإنسان –في نظر هيدجر- هو الموجود الوحيد الذي يتميز ببنيته الأنتيكو- أنطولوجية Ontico-ontologique على اعتبار أن وجوده هو في صميمه تواجد أو تخارج أو تعرض لنور الوجود، بعكس الموجودات الأخرى ذات الطبيعة الكثيفة والجامدة، فالإنسان بالنسبة لهيدجر ليس ذاتية مغلقة على نفسها، بل أنه انفتاح وتواجد، إن الإنسان في نظر هيدجر ليس موجودا بين الموجودات أو في الطبيعة وإنما هو في وسط الموجودات وعلاقته بالموجودات علاقة انفتاح من حيث أنه من حيث الأساس والجوهر تفكيرا في الوجود[3].

ويقترب هذا الطرح لحقيقة الوجود الإنساني من فكرة كل من أرسطو و توما الإكويني عن النفس التي كانت تعرف عندهم على أنها مبدأ حركة وسيرورة وتأثير[4]. فالنفس بالنسبة لأرسطو "كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة"[5] وهو يعني بقوله "كمال أول" أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول، كما أن قوة الإبصار صورة

---

[1] - Martin Heidegger, Lettre sur l’humanisme, pp 55-57.
[2] - Ibid, pp 53.
[3] - Bertrand Rioux, L’être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d’aquin, op. cit, 29.
[4] – Ibidem.
[5] - أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعةجورج شحاته قبنواني، ط2، دار إحياء الكتب العربية، (د.م)، 1962، شذرة (412، أ، 25)، ص ص 42-43.

العين[1]ولما كانت القوة مبدأ تغيير وتأثير في الأخر كانت النفس الإنسانية مبدأ حركة وسيرورة وتأثير[2]. والنفس بالنسبة لتوما الاكويني مبدأ تغيير وتأثير في كل الأشياء والإنسان في نظره ليس منكمشا على نفسه مثل المونادا الذي تحدث عنها لايبنس، وإنما هو في تواصل دائم مع العالم من خلال صور أفعاله المختلفة [3].

إلا أن ما يأخذ عليهما أنهما ظلا حبيسا التفسير الموجودي الذي ينظر للإنسان على أنه موجود وسط الموجودات لا على أنه انفتاح وتخارج، وعلى أنه تعرض لنور الوجود، بالإضافة إلى أن نظرتهما للنفس كانفتاح ضلت حكرا على مبحث المعرفة ولم تتجاوزه إلى غيره من المباحث[4].

هذا التصور للنفس كانفتاح وكشف لكل شيء هو ما ستعبر عنه الفلسفة الحديثة بمصطلح الذات ابتداء من ديكارت.

ذلك أن الدور الأساسي الذي قام به ديكارت بالنسبة لتاريخ الأنطولوجيا، أنه قلب وجهة النظر للإنسان الذي لم يعد ينظر إليه على أنه ذلك المخلوق الذي يتلقى الحقائق من موجود أسمى، بل على أنه تلك الذات التي تعطي لكل موجود حقيقته وقوامه، وتحدد له مكانته[5].

إن التصور الفلسفي للإنسان كذات –في نظر هيدجر- يعود إلى اللحظة التي أصبح فيها الإنسان ذاتا تتوسط كل العلاقات من حيث أنها مصدر الحقيقة واليقين، لقد أصبح الإنسان ذاتا عندما أصبح التمثل وسيلة للإدراك، وأصبحت الأشياء مواضيع تمتثل من قبل الذات. يقول هيدجر: « لقد ابتدأت الحداثة في اللحظة التي تحرر فيها الإنسان ليعود إلى ذاته من حيث هو ذلك الموجود الذي يتمثل بنفسه، برده كل الأشياء نحو ذاته كحكم أعلى... لقد أصبح المعنى الأفلاطوني تصورا يدرك، وحينئذ ستنقلب ماهية المعنى

---

(1) - المرجع نفسه، ص ص 42-43.

(2) - عبد الحميد خطاب، مفهوم الحرية بين الدين والفلسفة والعلم، (د.ط)، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، 1999، ص 47.

(3) - Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op. cit, p p 136-138

(4) – Ibid, p 29.

(5) - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، المرجع نفسه، ص ص 89-90

والرؤية والحضور الأفلاطوني، إلى تمثل يمثل أمام ذاك الذي يمتثل الأشياء، ويضعها أمامه»[1].

وهذه النظرة إلى ديكارت ليست قصرا على هيدجر فقد سبقه إليها هيجل عندما أوضح في محاضراته عن تاريخ الفلسفة: أنه مع الفلسفة الحديثة التي تبدأ بديكارت، سيبدأ الفكر في تأمل ذاته[2]، فمع ديكارت أرسى الفكر أسسه المتينة وأثبت ذاته كمركز للوجود وللحقيقة حيث انطلق نسر العقل محلقا كالطيور الجارحة نحو شمس الحقيقة [3]، والأمر الخطير بالنسبة لهيدجر أنه بهذا التصور الخاص عن الإنسان يتأكد نسيان الوجود، وذلك بتحول الوجود ولأول مرة إلى موضوع للتمثل. إن ديكارت –في نظر هيدجر-، الذي أحدث انقلابا في الفكر الفلسفي بإثباته لأولوية الفكر على الوجود وبعد أن اكتشف يقينه الأول "أنا أفكر" لم يتعرض لمسألة "رد الوجود إلى الموجود" التي افتتحها أفلاطون بإحلاله المثال كموضوع للنظر الخالص محل الطبيعة بمفهومها اليوناني، أي الطبيعة بوصفها حضور في حالة بزوغ أو انبثاق، بل واصل التفكير في الوجود من منطلق الموجود، والأكثر من ذلك أنه أحال الوجود إلى صورة مدركة، وذلك عند هيدجر تشويها للوجود ولعلاقة الإنسان بالوجود، ومن ثمة لماهية الإنسان كعلو ووجود متخرج[4].

وكل الفلاسفة الذين جاؤوا بعد ديكارت -في نظر هيدجر- ذووا نزعة ذاتية، فكانط نفسه وعلى الرغم من أخذه على ديكارت تحديده للأنا كجوهر وحصر وظيفتها في التفكير، يواصل مع ذلك التفكير في إطار الذاتية، وذلك بفكرته عن الأنا المتعالية أو الذات المنطقية التي تقوم بوظيفة البناء أو التشكيل، حيث تستحيل "الأنا أفكر" الديكارتية إلى "أنا أربط، أصل وأنشئ"، ومأخذ هيدجر على كانط أنه لم يتناول الكوجيتو " في صورته الكاملة" كأنا أفكر في شيء ما" وعلى وجه الخصوص أنه لم يتناول هذا التحديد للذات "كأنا أفكر في موضوع ما" ضمن الإطار الأنطولوجي، أي كأنا أفكر في الوجود كوجود لا كموجود، لقد فات كانط في نظر هيدجر التفكير في ماهية الإنسان كانفتاح وتعرض لإنارة

---

(1) - Martin Heidegger, Nietzsche, traduit par Pierre Klossowski, tome 2, édition Gallimard, Paris, 1971, p183.

(2) - هيجل، تاريخ الفلسفة ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام،ج3 ، (دط)، مكتبة مدبولي القاهرة،1997،ص ص97- 398.

(3) - المرجع نفسه ، ص323.

(4) - Bertrand Rioux, L’être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d’aquin, op. cit, p 30.

الوجود، ومن ثم التفكير في البعد الأنطولوجي للذات من حيث هي فهم للوجود لا معرفة بالوجــود[1]، إذ أن فهم الوجود –بالنسبة لهيدجر- يتعلق بوجود الإنسان لا بمعرفته كما هو الأمر بالنسبة لكانط.

والفينومينولوجيا ذاتها رغم إلحاحها على القصدية ورغم نظرتها للوعي على أنه خروج عن، لم تستطع أن تغادر أرض "الكوجيتو" وأن تدرك الماهية الأصيلة للإنسان كانفتاح وتعرض لحقيقة الوجود وإنارته. "فماكس شلر"[*] – مثلا- حينما ينفي عن الإنسان كونه جوهرا أو موضوعا للإدراك، وينعته بأنه "وحدة التحقق العملي للأفعال" التي لا ينظر إليها على أنها أفعال في حد ذاتها، وحينما يؤكد أنه لا حقيقة للفرد خارج ممارسته لأفعاله، أي خارج تجربته المباشرة لما هو معاش، يعاود الدخول خلسة لمجال الذاتية من خلال التطابق مع الأشياء المعاشة، وكذلك الأمر بالنسبة لهوسرل، فعلى الرغم من أن هوسرل لم يدخر جهدا لإثبات أن الشعور هو قصدا متبادل تجتمع فيه وحدة الذات والموضوع، النوام Noemes والنواز Noeses[2] ، إلا أنه لم ينجح قط في إدراك الظاهرة الأصيلة التي يتجاوز بها الشعور نفسه باستمرار متجها نحو الوجود، واستخدام القصدية في هذا المجال لا يفيد، لأن القصد في السياق المثالي عند "هوسرل" هو تجاوز نحو الوجود الداخلي للشعور، وليس علوا حقيقيا في اتجاه الوجود.[3]

ولكن مع ذلك يظل – في نظر هيدجر وفي نظر كل الفلاسفة الوجوديين-  هوسرل صاحب الفضل الكبير في بلورة وصياغة مفهوم التواجد وذلك بفكرته عن "الوعي المتعدي" أو "المتجاوز"- أي فكرته عن قصدية الشعور- الذي لا ينفصل عن الوجود على

---

(1) -Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op. cit, p 30.

(*) - ماكس شلر Max Scheler: (1874-1928) فيلسوف ألماني برز في فلسفة القيم، اعتمد في تحليلاته على المنهج الفينومينولوجي، أكد على الجانب الانفعالي والعاطفي للإنسان ليتجاوز به نطاق العقل المنطقي، كما أكد على الطابع القبلي للتجربة العاطفية في مجال القيم، أنظر: -عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974، ص 40.

(2) - Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op. cit, p 31.

(3) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص 76.

اعتبار أن التصور الفينومينولوجي للقصدية يقوم أساسا على اندماج الفكر والوجود، الوعي والوجود، وذلك في مقابل المنظور الديكارتي الذي يفصل بين الفكر والوجود.[1]

إن القصدية – في نظر الفلاسفة الوجوديين - التي أفرغت الوعي وجعلته دون محتوى ساهمت كذلك في تطهير الوعي نفسه، فبفضلها كما يقول "سارتر" صفا الوعي وأصبح واضحا كريح شديدة لا يشوبها شيء إلا حركتها التي تخرجها من ذاتها، إن الوعي ليس جوهرا لا داخل له، وإنمـــا خارج محض، وهروب دائم صوب الأرض الصلبة بين الأشياء، فلنتصور أنه قـــد ألقي بنا وخلى بيننا وبين عالمنا الذي يناصبنا العداء، عندئذ فقط ندرك المعنى العميق لمقولـــة –هوسرل- الشهيرة إن "كل شعور هو شعور بـــ"[2].

والجدير بالذكر أن معارضة هيدجر لتصور الإنسان كذات لا يقتصر على مفهوم العقل والوعي فقط بل يشمل الإرادة، كما هو الأمر بالنسبة لكل الفلاسفة الذين يجعلون من الإرادة جوهرا للوجود الإنساني، فـــ "مين دي بيران"[*]، وعلى الرغم من رفضه للكوجيتو الديكارتي الذي يعد في نظره تفكيرا شكليا خاليا من كل محتوى، وعلى الرغم من إقراره بأن الشعور بالذات هو الشعور بالأنا المريد، أي بالأنا كعلة وقوة وجهد مبذول[3]، إلا أنه يظل مع ذلك حبيس النزعة الذاتية، وذلك بتفكيره في الإنسان خارج علاقته بالوجود.

مما سبق يتبين أن أي تصور للإنسان خارج إطار علاقته بالوجود، أي كل تصور يحيل الإنسان إلى ذات سواء كانت هذه الذات عقلا أو وعيا أو إرادة يعد في نظر هيدجر إقلالا من قيمة الإنسان الذي هو صميمه ليس ذاتا ولا وعيا ولا إرادة، وإنما انفتاحا على

---

[1] - Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'aquin, op. cit, p 31.

[2] -عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، ط2، دار توبقال للنشر، المغرب، 2000، ص ص 110- 111.

[*] - مين دي بيران (1766-1824): فيلسوف فرنسي، لا يعترف بوجود أفكار فطرية، فلا شيء يدخل في العقل إلا بواسطة الحواس، والمعرفة في نظره لا تتضمن سوى الظاهرات. أنظر: - روني إلي ألفا، موسوعة أعلام الفلاسفة، تقديم شارل حلو، مراجعة جورج نخل،ج2، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1992،ص ص 496-497 .

[3] - يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مصدر سابق، ص ص 75-77.

الوجود وتعرض لإنارته باعتباره آنية أي وجود-هناك ويترتب على ذلك أن أي محاولة لقراءة هيدجر هي محاولة مقضي عليها بالإخفاق طالما كان الدارس راضيا مقتنعا بأن مصطلح "الآنية" بالنسبة لهيدجر مستخدما بدلا من "الذات" كما لو أن الأمر مجرد استبدال كلمة جديدة مكان كلمة قديمة حيث لا يعدو أن يكون صورة جديدة للذاتية وكما أن الأمر لا يتضمن أي خطر مادامت مسألة علاقة الوجود بماهية الإنسان كموضوع أو كمضمون للخطر تظل محلا للنسيان.[1]

من هنا يمكن القول أم مفهوم الآنية مختلف تماما عن مفهوم الذات، فاسم الآنية يطلق بالأحرى على ما ينبغي أن يعاني على أنه: مكان أي مستقر لحقيقة الوجود وبالتالي ينبغي أن يفكر فيه وفقا لذلك. إلا أن هذا لا يعني –من جهة أخرى- أن مفهوم الآنية مرادف لمفهوم الإنسان ذلك أن الآنية هي البناء الأنطولوجي للإنسان وهي من الناحية الأنطولوجية أسبق وأشد أصالة من الإنسان[2].

**الخصوصيـــــة**

يرى هيدجر أن الموجود الذي هو نحن أنفسنا ليس وجود آخر سوى وجودي أنا الخاص، أي أن الخصوصية Miennete (Jemeinigkeit) سمة أساسية تميز الآنية، فالآنية هي دائما "آنيتي" ولا يمكن أن تدرك أنطولوجيا على أنها حالة أو نموذج لنوع من أنواع الموجود أو على أنها جانب ظاهري لأساس ثابت ولا أستطيع أن نعبر عنها تعبيرا صحيحا إلا بإضافتها إلى الضمير الشخصي (أنا أكون) (أنت تكون)[3]، فقد يكون بإمكاننا أن نفكر في الأشياء كنسخة لنفس النوع مثلا: الطاولة كنوع، البيت كنوع، في حين أن الآنية لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تكون نسخة لأي نوع، صحيح أنني موجود لكنني أوجد بوصفي هذه الأنا الجزئية، التي لا أستطيع أن أستبدلها بأي وجود آخر، فأنا أكون من أنا، ولا يمكن أن أكون الأنت، الهو، أو الآخر. وهذا ما يبرز بوضوح السبب

---

[1] - مارتن هيدجر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيدرن وما هية الشعر، مصدر سابق، ص 85.

[2] - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مرجع سابق، ص 72.

[3] - ريجيس جولفييه، المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة محمد عبد الهادي أبو ريدة، (د.ط)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1982، ص 73.

الذي دفع هيدجر إلى تفادي استخدام كلمة إنسان التي تشير في معناها إلى تلك الماهية الثابتة لنوع معيــن أو فئة معينة من الموجودات وهو ما يمثل بالنسبة لهيدجر تشويها للبناء الأنطولوجي للإنسان[1].

ومادامت الآنية هي عين إمكانياتها، فإن الآنية في وجودها يمكن أن تحيا إما وجودا زائفا أو وجودا حقيقيا. والوجود الزائف Inauthenticité (Uneigenthichekeit) هو الوجود الذي تنزل فيه الآنية تحت تأثير الكسل وضغط التقاليد والنظم الاجتماعية إلى مستوى الانشغال اليومي لتظل عبيدة الحياة اليومية التافهة "حياة الناس" أو "حياة الجمهور"، حيث أن الناس هم من يحددون الشكل المباشر للآنية في عالمها اليومي حيث تكون أولا وقبل أي شيء ما يكونه الناس، إذ أن طابع الوجود اليومي هو الارتكان إلى الغير، وهذا الارتكان يظهر في الالتزامات المشتركة للحياة اليومية ويمتد ليشمل الأفكار وتصبح بذلك آنية الحياة اليومية كائنا محايدا لا شخصيا يعمل دوما على إلغاء المسؤولية الخاصة لحساب مسؤولية مشتركة ليست مسؤولية أحد بالذات "فكل واحد هو الآخر ولا أحد هو ذاته"[2].

والأمر الخطير بالنسبة لهيدجر أن الإنسان في حالة الوجود الزائف يتصور ذاته على غرار الموجودات الحاضرة وحسب، أي أنه يحدد ذاته تحديدا مقوليا على نحو ما فعلت الأنطولوجيا التقليدية التي اعتبرت الإنسان موجودا حاضرا بين الموجودات ومن ثم ينظر للوجود من منطلق الموجود أي للوجود كموجود لا كوجود، حيث يظل إحساسه بالوجود متواريا أو كامنا وراء ظواهر الانشغال اليومي، فالإنسان الذي يعيش وجودا زائفا لا يهتم بوجود الأشياء ولا يعنيه أن الوجود هو من يمنح الأشياء وجودها، ذلك أن اهتمامه موجه نحو الموجود. أما الوجود فيظل أمرا بعيدا عن الإدراك[3].

أما الوجود الحقيقي Authenticité (Eigentlichkeit) فهو ثورة عارمة وشاملة تتحول الآنية بموجبها إلى موجود يحاكم نفسه بنفسه ويتحمل عبء وجوده "كتخارج"،

---

(1) - Philippe Huneman, Estelle Kulich, introduction à la phénoménologie, édition librairie Armand colin, Paris, 1961 pp 52- 53.

(2) - ريجيس جولفييه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص ص 80- 83.

(3) - Martin Heidegger, L’être et le temps, op. cit, p 153.

ويتغلب على أعباء الحياة اليومية واستغراق الموجود الجزئي، فيستجيب عن طواعية وإخلاص إلى نداء الوجود ويوقف حياته على مشاهدة حقيقة الوجود وإعتناقها[1].

**الوجود ــ في ــ العالم:**

إن الوجود في العالم هو أول مقوم من مقومات الآنية، وهو الصيغة الأولى التي تظهر حينما نوجه انتباهنا صوب الوجود الإنساني [2]، ويرى هيدجر أن هذه الصيغة لا تحتاج إلى برهنة إذ أن كل موجود إنساني، هو موجود في العالم.

ولا يتصور هيدجر علاقة الإنسان بالعالم على أنها علاقة موجودية بين موجودين متحيزين في المكان، بل على أنها علاقة وجودية قوامها الشعور بالاهتمام. والعالم ليس هو مجموع ما يوجد بداخله من موجودات وأشياء أو هو الطبيعة، وإنما هو مجموع العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الآنية والموجودات التي توجد بينها.[3]

هذه الموجودات -في نظر هيدجر- ليست مجرد أشياء، بل أدوات outils والأداة في اصطلاح هيدجر ليست مجرد آلة وإنما هي "موجود" –في- متناول اليد وليس في وسع التأمل النظري أن يكشف لنا عن حقيقة الأداة وإنما تتكشف الأداة من حيث طبيعتها من خلال الاستخدام. ومن طبيعة الأداة أنها تحيل إلى غيرها من الأدوات، والى الموجود الذي يقوم باستخدامها (أي الإنسان)، ويعبر ذلك على " نسق الإحالة"[4]، والمقصود بنسق الإحالة هو شبكة العلاقات التي يفترض أن تتكشف قبل انكشاف الموجود بوصفه "أداة". ومن طبيعة هذا النسق أنه يمكننا من اكتشاف حقيقة الأداة، فكل أداة هي مجعولة من أجل أداء وظيفة ما، ووجود –في- العالم هو تعبير عن وظيفة الإحالة المتعلقة بالموجود باعتباره أداة، مع العلم أن فائدة الموجود بوصفها إحالة هي الشرط اللازم لانكشاف طبيعة الأداة[5]. وتعتبر سمة الوظائفية التي تعني "ترك –الموجود- ليحيل إلى آخر" أو بتعبير آخر"ترك- الموجود –في- متناول اليد ليكون بالكيفية التي يوجد عليها" تحديدا أساسيا

---

(1) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، ط1، منشأة المعارف الإسكندرية، 2000، ص 299.

(2) - عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص ص 600-601.

(3) - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص 123.

(4) - زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 403.

(5) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص ص 128-129.

لطبيعة الموجود في متناول اليد (سمة الوظائفية). وهذه الخاصية التي نعبر عنها بمصطلح "الإحالة" Référence هي تعبير عن الوجود "الأنطولوجي" للموجودات داخل العالم، و هي من الناحية الفينومينولوجية هي الشرط اللازم لانكشاف أي شيء باعتباره أداة على الإطلاق[1].

ويلاحظ هيدجر أن علاقات الإحالة هي علاقات دالة تجعل من وجود الآنية في العالم وجودا مدركا، وهي التي تكشف عن بنية الآنية باعتبارها وجود –في- العالم. مع العلم، أن هذه الدلالة ليست ممكنة إلا بالنسبة إلى الآنية، وبالتالي إلى مجال نظر الآنية التي هي المركز الضروري لعلاقات الإحالة، والتي لا ترجع هي نفسها إلى شيء آخر. وشبكة العلاقات التي تعبر عن علاقة الموجود بسائر الموجودات، وتعبر في ذات الوقت عن مفهوم "العالم" هي بطبيعتها مجموع الإمكانيات التي تؤلف الآنية، وعلى ذلك تكون الآنية هي مصدر الدلالة[2].

إن الآنية -في نظر هيدجر- هي التي تخلع على الموجودات دلالتها، معناها ومعقوليتها، أي تجعلها موجودة بالمعنى الأنطولوجي لا بالمعنى الأونطيقي، أي بوصفها أدوات –في- متناول اليد لتحقيق المشروعات المختلفة، أو على نحو آخر بوصفها جزء من المشروع الذي تضعه الآنية في سياق الغايات المتنوعة التي يشتمل عليها المشروع، وإلا فإنها لا تكون سوى وجودا خاما لا معنى له، موجودات غفل لم تخرج بعد من العماء المبهم.[3]

كل ما ورد ذكره في إطار الأدواتية يكشف عن المعرفة المسبقة التي يفترض أن تلم بها الآنية قبل كشفها للشيء باعتباره "أداة"، مما يعني أنه لابد أن نكون قد انفتحنا على العالم على النحو الذي يتحقق به انفتاحه، قبل أن نلتقي في داخله بالموجودات باعتبارها موجودات في متناول اليد أي باعتبارها أدوات. علما بأن انكشاف الموجود فيما هو عليه وعلى ما هو عليه، يعني بالنسبة لتفسير "الوجود والزمان"، إدراك الموجود من جهة

---

[1] - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص ص 128-130.

[2] - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص 77.

[3] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

استخدامه أي باعتباره أداة. والآنية عندما تكشف أي موجود من جهة استخدامه تكون قد اكتشفت العالم، وليس العالم الذي تهتم به سوى "العالم المنفتح" وبه تتكشف الطبيعة وتصبح في متناول يدها، وتؤلف بذلك شبكة ينكشف فيها العالم باعتباره كلا.[1]

ولكن العالم لا يشتمل فقط على أدوات، بل هو يشتمل أيضا على موجودات مشابهة للآنية و مزودة بنفس البنية الانطولوجية التي لها، ووجودها حاضر في الأدوات التي تلتقي بها في العالم، وإذا كان الوجود –في- العالم هو من مقومات الآنية، فكذلك الوجود -مع- الآخرين مقوم لهذا الوجود، أوبمعنى أوضح أن الوجود –مع- هو من ماهية الآنية، وفهم الآخر الذي هو في ذات الوقت فهما للذات هو تركيب وجودي للآنية، وإذا كان سلوك الآنية اتجاه الأدوات يتخذ صفة الاهتمام، فإنه اتجاه الآخر يتخذ صفة الاكتراث. إن الآنية "وجود - مع" مفتوح بالضرورة على الأغيار مشارك لهم في الوجود، وبالوجود – مع ينكشف وجود الآخر، كما ينكشف وجود الذات باعتبارها وجود – مع.[2]

ووجود الآنية –في- العالم في –نظر هيدجر- يتضمن ثلاثة خصائص: التأثر الوجداني، الفهم، والسقوط.

1- إن ما يسميه هيدجر بالتأثر الوجداني La disposition affective هو الذي يكشف للآنية عن واقعة ارتمائها في العالم، إنه شعورها بأنها هناك –في- العالم–إتجاه الغير. ففي التأثر تشعر الآنية بأنها موجودة تشاهد وتحس، و في الوقت نفسه يتضح لها موقعها من العالم بوصفها في وسط الموجودات أحياء وأشياء، والتأثر الوجداني هو أساس مشاعر الإنسان الخاصة، والإنسان من خلال علاقته بالموجود يستشعر دائما عاطفة ما، حتى إن "الموجود" هو بالنسبة للإنسان « أن يتأثر به » على نحو ما وعلى هذا النحو تتأسس الآنية في وسط الموجود[3].

أضف إلى ذلك أن التأثر الوجداني يؤدي وظيفة أخرى إذ يمكن الإنسان من الشعور بأنه مقذوف به، ملقى به هناك، دون إرادته بين الموجودات التي يمكن أن تؤثر عليه وهذا

---

[1] - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص 133.

[2] - عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المرجع نفسه، ص ص 101-102.

[3] - Maurice corvez, La philosophie de Heidegger, op. cit, p 34.

الشعور يتضمن الوجود الدائم في العالم، حيث يشعر الإنسان بأنه موجود دائم –في- العالم وعليه أن يحسب حساب هذه الواقعة، كما يتضمن الشعور بالإلقاء فكرة المسؤولية، حيث يشعر الإنسان أنه قد خلى بينه وبين مصيره، وأن عليه أن يحقق ما لديه من إمكانيات ذاته، ويلتزم بوجوده كمهمة لا يملك الإفلات منها[1].

ويعني ذلك أن التأثر الوجداني ليس مجرد حالة نفسية، وليس في حد ذاته حالة داخلية، تنعكس على الأشياء والأشخاص، وإنما هو أسلوب وجودي أساسي يحقق الانفتاح و يجعل توجه الآنية باتجاه العالم أمرا ممكنا.[2]

والتأثر الوجداني يفرض نفسه علينا ببعض العواطف الكونية مثل الخوف والقلق... إلخ. والقلق يختلف اختلافا جوهريا عن الخوف، فالخوف له موضوع محدد، نخاف "منه" أو"عليه"، أما القلق ليس له موضوع محدد وإن كنا نميز فيه بين "منه" و"عليه" فما يثير القلق في النفس ليس أشياء حاضرة في الواقع بل إمكانية التحقق نفسها في هذا الوجود، وهي إمكانية خالية من كل تعين بمجرد كونها إمكانية[3]. وبهذا المعنى يمكن أن نقول أن موضوع القلق هو الوجود –في- العالم من حيث هو كذلك[4]، فما يعلق النفس في القلق هو "اللاشيء" ولكنه حقيقة تفرض نفسها على الإنسان وتشعره بالضيق والتوتر وليس لهذه الحقيقة مصدر آخر سوى العالم نفسه، حيث يجد الإنسان نفسه في مواجهة مباشرة مع واقعة ارتماءه في العالم، وهناك لا يكون ثمة مجال للاستغراق في إطار المجموع، فبمجرد إدراكه لوجوده باعتباره ذاتا حرة قد أعطيت لنفسها على صورة مجموعة من الإمكانيات (مشروع) سرعان ما يفصله عن عالم الناس ويضطره إلى تأمل وجوده الخاص ألا وهو تلك الإمكانيات التي تتطلب التحقيق.[5]وإذا فإن القلق هو الذي يمنع الآنية من التشتت في غمرة الأشياء والناس، ويردها إلى عالم الوعي و الذات.

---

(1) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 73.

(2) - Martin Heidegger, L’être et le temps, op. cit, p 71.

(3) - عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي، ط2، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1955، ص 171.

(4) - Martin Heidegger, L’être et le temps, op. cit, p 151.

(5) - زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص ص 109-110.

وإذا كان من شأن القلق أن يساهم في إدراك الذات الحقيقية فما ذلك إلا لأن القلق هو الذي يفرد الآنية إلى وجودها الصميم –في- العالم في صورة مشروع ويكشف عن وجودها الواقعي باعتبارها ذاتا فريدة وعليها أن تكون هذه الذات، وذلك بتحقيق إمكانيات وجودها الخاصة.[1]

والقلق هو الذي يمكن الآنية من إدراك تناهيها فالآنية من خلال القلق تدرك تناهيها، وتعرف أنها صائرة إلى الموت أو العدم، وبالتفكير في إمكانية الموت تتمكن الآنية من اكتشاف الموجودات، ذلك أن التفكير في الموت من حيث أنه تفكير في الإمكانيات القصوى والنهائية للآنية يضع الآنية في مواجهة مباشرة مع كل إمكانياتها، ويقنعها بضرورة الوقوف خارج الوجود Ex-sist من أجل تحقيق هذه الإمكانيات، وهذا الوقوف هو الذي يمكن الآنية من خلع المعنى والمعقولية على الأشياء أي من اكتشافها[2].

2- وإن الإنسان -في نظر هيدجر- هو وحده من بين جميع الموجودات الذي يتميز بفهمه للوجود، ففي سلوكه وجميع مواقفه إدراك للطبيعة التي تتعين بها هذه الموجودات من حيث هي موجودة، أي لوجودها، ولا أدل على ذلك من استخدامه لفعل الكينونة Etre الذي يحتل مكانة هامة داخل اللغة.[3]

ليس هذا الفهم معرفة موضوعية thématique كما أنه ليس معرفة واضحة، بل هو معرفة قبلية أو تبعا لاصطلاح هيدجر فهما قبليا pré-anatologique compréhensionسابق على التصور. غير أنه ليس نوعا من المعرفة القبلية التي نجدها عند كانط ، إذ لا تركيب هنا ولا تأليف بل هو قبلي لأنه يمثل أساس التعامل المباشر مع الموجودات، إذ لابد أن نوضع مسبقا في المجال المضاء الذي يقوم كل موجود بالنسبة إلينا في داخله هذا المجال المضاء هو العالم تبعا لتفسير "الوجود والزمان"، ووجودنا المسبق في داخله هو معنى الانفتاح (انفتاح العالم بالنسبة إلينا أو انفتاحنا عليه)، أما

---

[1] - زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 410.

[2] - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص 274.

[3] - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مرجع سابق، ص 68.

الموجود الذي نلتقي به في داخله فهو الأداة(1)، ويعني ذلك أن فهم الوجود هو في صميمه "انفتاح"، ويتعلق أساسا ببنية الآنية باعتبارها إمكانية للوجود، تتطلب التحقيق. فهو ليس ملكة مستقل عن وجود الإنسان بل هو نوع وجود الإنسان نفسه وأسلوبه في الوجود، إنه نفسه وجود ويعني أيضا أن الفهم شرط إمكانية أي سلوك على الإطلاق، بحيث أن كل تعامل أو كل حيازة للموجود، وكل معرفة نظرية كانت أو عملية لا تكون ممكنة، إلا إذا كان للإنسان فهما للبناء الإنطلوجي للموجود سابقا على مقابلته(2).

وفي هذا الصدد يقترب هيدجر من كانط  الذي يرى أن المعرفة التجريبية تتطلب وجود مبادئ أولية (معرفة قبلية أو فهما قبلي) تساعد على إدراكها، وهذه المبادئ لا يمكن أن تستمد من التجربة لأننا لا نستطيع أن نتصور تجربة بدونـــــها، فهي أسبق منها وشرط لها(3).

وفهم الوجود يتم بتوتر الآنية في نزوعها إلى تحقيق إمكانياتها، إذ يتم الفهم بواسطة تحقيق الممكنات والسعي إلى الكشف عنها، ولهذا السبب ينظر إلى الفهم على أنه مشروع. فبالفهم تفتح الآنية لنفسها مجال وجودها كما تفتح في نفس الوقت مجال الموجود الذي تلقاه داخل العالم، فتصل إليه ويصبح في متناول يدها ، أي يصير مكشوفا(4).

ولكن لا ينبغي أن نفهم المشروع بمعناه الشائع أي على أنه وضع مسبق لخطة ما، بل على أنه إلقاء لإمكانيات الآنية، والواقع أن الآنية هي في أساسها مشروع، وهي تدرك ذاتها (دون أن تكون هناك معرفة صريحة بذلك) باعتبارها ما اختارت أن تكونه، أي ما اختارته من إمكانيات.(5)

وتتألف الهيئة الخاصة التي يتخذها المشروع من التفسير Auslegung الذي تتحدد وظيفته الأساسية في تحديد الشيء باعتباره أداة، أي تعريف الشيء على النحو الذي هو

---

(1) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 64.

(2) - Emmanuel Lévinas, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Edition librairie philosophique, Paris, 1967, p 78.

(3) - زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، د.ط، دار مصر للطباعة الفجالة، مصر، 1963، ص ص 64-65.

(4) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 25.

(5) - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص 87.

عليه، وبتعريف الشيء على النحو الذي هو عليه، يتحقق فهم هذا الشيء، وذلك بإدراك دلالته، فالشيء لا معنى له (أي لا وجود له) إلا بحسب ما يكون عليه بالنسبة لإمكانيات الآنية، أي بالنسبة لمشروعها[1].

وفهم الوجود هو أيضا بصر Vue، وكلمة البصر تدل في المقام الأول على أن الآنية هي التي تمكن الموجود من أن يصير مكشوفا، وبمقدار ما يمكن للآنية أن تبصر وترى يمكننا أن نتعرف إلى بنيتها الأنطلوجيـــ-وجودية Antologico-existentiales باعتبارها مكمن "النور الفطري"، فالآنية وفقا لطبيعتها ووجودها "نور"، و يعرف هذا الوجود فطريا بالنور بمعنى أنه مستتير في حد ذاته، وأنها موجود-هناك في العالم[2].

3- والعنصر الثالث الذي يحدد انـــدراج الآنية -في- العالم هو "الكلام" La parole يتمثل هذا العنصر في القدرة على تكوين المعنى وتنظيم الأفكار، والمعنى هو مضمون الفهم، وهو صناعة للآنية، ولا يقتصر المعنى على الجانب العقلي فقط، فليس المعنى معنى مجرد، إنما هو ما يتأسس فيه الفهم بوصفه وجود يتخذ صورة "المشروع" إنه يعني بعد المشروع الإنساني، والفجوة التي منها ينبثق وجود الشيء وينكشف فيما هو عليه وعلى ما هو عليه، وابتداء منها يمكن أن يفهم –أي الشيء- على ضوء إمكانياتنا، وهكذا تكتسب الأشياء معناها ومعقوليتها من حيث هي مادة لإمكانياتنا[3].

ولكن هذا لا يعني أن الأشياء بلا معنى ولكنها بلا معنى بالنسبة لمشروع الآنية أو بتعبير آخر باعتبارها مستقلة عن وظائفها وعن الفائدة الناجمة عن استخدامها، أي باعتبارها موجودات حاضرة لا كموجودات -في- متناول اليد. فالمعنى ينشأ في ومن أجل آنية عينية ويتحدد انطلاقا من الموقف الدقيق لمشروع داخل مجموعة الموجودات التي توجد في وسطها الآنية، وترتبط بها بواسطة الاهتمام، ففهم موجود ما، هو رؤيته وفقا للاستخدام أي باعتبارها أداة[4]، والمعنى هو الذي يؤسس وجود الكلمات واللغة، واللغة هي التي تؤسس الوجود وتدعو الموجود إلى الوجود فاللغة ليست في المقام الأول

---

(1) - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص ص 87-88.

(2) - Martin Heidegger, l'être et le temps, op. cit, p 166.

(3) - Maurice corvez, La philosophie de Heidegger, op. cit, p

(4) - Ibid, p 43.

وسيلة للاتصال وإنما هي أساسا، ما يضمن إظهار وبسط الموجود داخل المجال المفتوح (العالم) على النحو الذي يكشف فيه الموجود على نحو ساطع عما يكون عليه، أو إن شئنا الدقة ما يضمن تفتح الموجود في داخل المجال المنفتح أي العالم على النحو الذي يتم به انكشاف الموجود فيما هو عليه وعلى ما هو عليه[1].

واللغة هي تعبير عن الوجود المشترك المعبر عن وجود الآنية، فالآنية حوار بالضرورة لأن وجودها نفسه ديالكتيكي يتعلق باستمرار بالآخرين الذين يؤلفون في مجموعهم عالم الآنية[2]، وهنا تتضح دلالة الإبلاغ أو الإخبار فالآنية تحيا دائما في حالة تأثر وجداني مشترك وفهم مشترك لأنها باستمرار في حالة « إخبار » يعبر عن وجودها المشترك. إن اللغة في نظر هيدجر هي من يهب الوجود أو هي على الأقل كذلك حينما يكون الكلام أصلا يشير إلى الفهم الحقيقي للعالم، والكلام الأصيل هو الذي يصدر عن الآنية في حالة الوجود الحقيقي، أما الكلام الزائف فهو الذي يصدر عن الآنية في حالة الوجود الزائف ولهذا السبب يوصف الكلام الزائف بأنه سقوط (Verfallen), chute**)**.[3]

والإنسان بسقوطه يتميز بملامح رئيسية هي (اللغو، الفضول والالتبـــاس)، واللغــوLe bavardage هو أبرز هذه الملامح وهو عند هيدجر أسلوب تخفي به الآنية مهارتها الأصيلة في استخدام اللغة[4]، وهو أسلوب يتخذ حالة أدنى للكلام تتخذ صور الثرثرة وفي الثرثرة يفقد الكلام سمة الانفتاح الأصيل للموجودات وتثبط أي مواجهة أصيلة أو خلاقة مع الأشياء ذاتها، واللغو يرتبط بالحجب والإخفاء، فحينما يتحرك (الوجود –مع-اليومي) في حدود واسعة يصطنعها الحديث المشترك وتكرار ما يقال يلغى اكتشاف الموجودات في ذاتها وتزيف ماهيتها.[5]

---

[1] - سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،2002، ص ص 53-58.

[2] - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص 88.

[3] - Maurice corvez, La philosophie de Heidegger, op. cit, p 45.

[4] - مارتن هيدجر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرن وماهية الشعر، مصدر سابق، ص 111.

[5] - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي، مرجع سابق، ص ص 201-202.

أما الخاصة الثانية للسقوط وهي الفضول La curiosité فتنشأ من كون الآنية قد تنشغل باللهو والتسلية عن الذات بالإمكانيات الجديدة المستمدة من وجودها الحاضر، فتعجز بذلك عن الانتباه إلى قيمة الوجود الذي تراه نصب أعينها في العالم المحيط[1].

والخاصية الثالثة هي الالتباس L'équivoque أي استحالة التمييز بين ما هو حقيقي ما هو زائف، حيث تفقد الآنية القدرة على معرفة وضعها الحقيقي[2].

والجدير بالذكر أن السقوط ليس أمرا سلبيا بل هو على خلاف ذلك أمرا إيجابيا فبغيره ما كان يمكن للآنية أن تتكشف لنفسها ولولاه لما تمكنت الآنية من إدراك وجودها الأصيل، ويؤيد ذلك أن السقوط يعني (الخروج عن...)، وهذا (الخروج عن) هو الذي تتحقق فيه الإمكانيات.[3]

**الهـــم و الزمـــانيـــة:**

إن الآنية -في نظر هيدجر- مخلوق "مهتم" وعلاقتها بعالمها المحيط هي علاقة اهتمام عملي، وعلاقتها بالعالم الجماعي علاقة اهتمام شخصي أو بتعبير هيدجر علاقة رعاية، فالاهتمام هو العامل المحدد لوجود الموجود الإنساني.

والآنية من حيث هي هم تعرف هكذا إنها "الوجود - المستبق - لذاته –في- العالم، بوصفه وجودا فعليا بالقرب من الموجودات التي نلقاها داخل العالم"[4]، و"الوجود المستبق" يعني أن الآنية وحدها في حالة إمكان- وجود- عليها أن تحققه، وأن الآنية تقف في انفتاح الوجود، وهي مهمومة بهذا الوجود، فالوجود المستبق لذاته سمة أنطولوجية للوجود الماهوي يقوم على أساس أن الآنية هي وجود يتجه في وجوده نحو إمكانيته الصميمة في الوجود، وتعبر هذه الإمكانية عن الغاية من وجود الآنية، علما بأن كمال الآنية وتحولها إلى ما يمكن أن تكونه في وجودها الحر من أجل تحقيق إمكاناتها في صورة مشروع،

---

(1) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي، مرجع سابق ، ص 207.

(2) - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص 90.

(3) - عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، مرجع سابق، ص ص 85-86.

(4) - Martin Heidegger, l’être et le temps, op. cit, p 235.

يتحقق عن طريق الهم و أنه فعل من أفعال الهم، وهو الذي يحدد السمة المميزة لوجود الآنية[1].

و"الوجود المستبق" بوصفه وجود يتخذ صورة المشروع يتعلق بالفهم أو الوجود الماهوي، أما "الوجود بالفعل –في-" فيتعلق بالتأثر الوجداني أو بالوقائعية أو الوجود الفعلي، أما "الوجود بالقرب-من"، فيتعلق بالسقوط[2]. والجدير بالذكر أن الذات التي تستبقها الآنية دوما، هي ذات الناس[3]، فالآنية تكون في كل الأحوال "ذات الناس" وحتى في الوجود الزائف تبقى الآنية أساسا مستبقة لذاتها، لأن فرارها من مواجهة هذه الذات في حالة السقوط يبين أنها الموجود الذي يكون وجوده هو موضوعه الأساسي.

ويعني ذلك أن الآنية بما هي كذلك تنشغل عموما بأحداثها اليومية الزائفة، وذلك هو ما يعنيه السقوط.

والآنية في نظر هيدجر وجود-من أجل الموت، وهي كذلك من حيث أنها مسلمة دائما إلى موتها أي من حيث أنها تموت دائما وبالفعل في كل لحظة من لحظات حياتها، ومعنى أنها تموت دائما وبشكل مستمر، أنها قد اختارت بشكل ما نوع وجودها من أجل الموت، وتهربها اليومي منه هو نفسه وجود زائف للموت، أما مواجهتها له، فتقوم على انفتاحها على نفسها في صورة " الاستباق" وهو أحد العناصر المكونة للهم[4].

والموت إمكانية خاصة بالوجود، وهو الإمكانية الأكثر خصوصية والأكثر علو والأكثر صعوبة على الإجتياز، وهو يختلف عن إمكانية وجود أي شيء أو أي موجود من الموجودات على الإطلاق، والآنية تسلك إزاءه مسلك "التوقع"، ولهذا يوصف الوجود-من أجل الموت (الذي علينا أن نفكر فيه) بأنه إستباق إلى الإمكانية[5].

---

[1] - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص 247.
[2] - Maurice corvez, La philosophie de Heidegger, op. cit, pp 47-48.
[3] - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص ص 246-252.
[4] - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص ص 88-91.
[5] - المصدر نفسه، ص89.

ولا تعني الإمكانية عند هيدجر معناها الشائع أي إمكانية تحقيق فكرة ما في الواقع، وإنما تعني مجموع الإمكانيات الخاصة التي تختار بينها الآنية.[1]

والآنية حينما تلقي بنفسها إلى –الأمام- في إمكانياتها الخاصة تكشف عن لا جدوى العالم وتفاهة الحياة اليومية. ففي التوقع تتفتح الآنية على وجودها الخاص الكلي الذي لا يمكن تجاوزه أي على حقيقة أنها وجود صائر إلى الموت، وتتمكن من انتزاع ذاتها من وسط الموجودات، وتنزع إلى تحقيق ما اختارته من إمكانيات، بذلك توجد وجودا حقيقي.[2]

والتفكير في الموت هو الذي يعين الآنية على تصور وجودها ككل على اعتبار أن الموت هو المجال الذي تتراءى فيه كل الإمكانيات. إن الآنية بوصفها وجودا فعليا- مستبقا- لذاته- في- العالم لا يمكنها أن تدرك وجودها "الكلي" إلا بالوجود-من أجل الموت، وبدون إدراك هذا الوجود تبقى الآنية في مستوى الوجود الزائف وإدراك الوجود الكلى هو الذي يمكن الآنية من بلوغ الوجود الحقيقي، ومن ثم ذاتها الحقيقية، فالذات وعن طريق التفكير في الموت تقف خارج الوجود بعيدا عن ذاتها، وهذا الوقوف خارج الوجود أو علو الذات هو الذي يلزم الآنية بأن تلقي بجميع إمكانياتها في ميدان التحقيق.[3]

إن الآنية -في نظر هيدجر- تعيش منذ البداية في حالة اغتراب عن الذات، ولكي تدرك ذاتها وتبلغ وجودها الحقيقي، تحتاج إلى شهادة تحرر ممكناتها، وتسمح لها بالتعرف ما إذا كانت بوصفها قدرة على الوجود، تلقي بنفسها في الوجود-من-أجل الموت، إنها شاهدة من وجود حقيقي حر، ينتزع ذاته من سيطرة الناس[4]. هذه الشهـــادة هي الضمير La Conscience، ففي الضمير تنادي الآنية قدرتها (الأكثر إلتصاقا بالشخصية) على الوجود، ومسؤوليتها الخاصة في الوقت ذاته، مسؤولية أن تكون هي ذاتها، لا ذات الناس، فالذات التي تنادي عليها هي الذات التي تنزل إلى مستوى الاهتمام اليومي،

---

[1] - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص335.

[2] - المرجع نفسه، ص340.

[3] - المرجع نفسه، ص ص 343-344.

[4] - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص 105.

وتضيع في ذات الناس، والنداء هو محاولة لانتزاع الآنية من ذات الناس، وردها إلى وجودها الحقيقي. والآنية لا تخطط لهذا النداء ولا توجهه عن قصد، وإنما يصدر عن غير توقع منها أو إرادة، وهي ذاتها مصدر النداء وليس للنداء مصدر آخر (كأن يكون صادرا عن الله، أو قوة المجتمع أو القوى البيولوجية)، غير الآنية نفسها، والحقيقة أن النداء هو صرخة الهم المنبعثة من أعماق الآنية، وهو يدعوها للخلاص من سلطة للناس، ويحررها لإمكانيات وجودها، ولوجودها الحقيقي، وكأن على الآنية أن تختار بين الوجود الزائف والوجود الحقيقي، وإمكانية الاختيار هي في ذاتها تركيب أساسي لوجود الآنية. والواقع أن على الآنية أن تختار بين أن تكون ذاتها أو ذات الناس، وإلا لم يعد للنداء أي معنى.[1] وبإدراكنا لمعنى الضمير، نتمكن من فهم معنى الذنب La culpabilité، ليس معناه الديني أو الأخلاقي، وإنما معناه الأنطولوجي، فالآنية مذنبة ولا تفسير لذلك من خلال المعنى الديني أو الأخلاقي، وإنما بالمعنى الأنطلوجي الذي يعني قبول التناهي كتحديد للوجود الإنساني، أو الرضى بالوجود باعتباره قدرة على الوجود، وهو التركيب الذي يجعل الذنب ممكنا.[2]

وفكرة الذنب -في نظر هيدجر- تحمل طابع السلب La Négation ولا يمكن فهم هذا الطابع أو الخاصية إلا بالرجوع إلى وجود الآنية نفسه، إن وجود الآنية هو "الهم" والهم كما سبق وأن بينا يتركب من: "الوجود الفعلي" أو الإلقاء (الرمي) و "الفهم" أو المشروع، والكلام أو السقوط، والآنية تدرك ذاتها باعتبارها مجموعة إمكانيات تتطلب التحقيق (مشروع)، ولكن الآنيـــة لا تستطيع تحقيق كامل الإمكانيات، فالآنية من جهـــة لا تكون وجودها الحقيقي، ومن جهة ثانية فإن الإمكانيات الممكن تحقيقها تكون محدودة جدا، إذ لا يمكن تحقيقها كلها دفعة واحدة، بل إن بعضها لا يتحقق إلا باستبعاد البعض الآخر، والحرية تكمن في اختيار بعض الإمكانيات، ولهذا السبب تكون الآنية في سبق مستمر لذاتها، فالآنية دوما فيما وراء ذاتها، لا تستطيع إدراكها، وهذه "اللا Le non" أي "السلب" داخلة في تركيبها، ولذلك تتعين الآنية باعتبارها "سلب" وهي كذلك بقدر ما تعطى

---

(1) - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص ص 106-107.

(2) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص 361.

لذاتها باعتبارها قدرة على الوجود، ولأن الآنية تعطى لذاتها في صورة إمكانيات (مشروع)، ولأنها ملزمة أن تكون هذا الوجود أو ذاك، تكون مذنبة، وذلك من حيث الماهية، فالآنية مذنبة من حيث هي إنية ولا توجد ولا يمكن أن توجد إلا باعتبارها مذنبة، وهي كذلك باعتبارها سلب[1].

الآنية إذا هي موضع السلب وأساسه وهي كذلك من حيث أنها تجد نفسها موضوعة بالفعل في واقعة وجودها، ومن ناحية أخرى تريد أن تضع بنفسها أساس وجودها، ولأن الآنية تقبل بأن توجد وفقا لبنيتها التي أعطيت لها، كما تقبل تناهيها، ولأنها مسؤولة على تناهيها فهي مذنبة في جوهرها.[2]

كل ما سبق تحليله إنما يدخل في إطار تأكيد الهم باعتباره مكونا لوجود الآنية، ولكن معنى الهم باعتباره مكونا لوجود الآنية لن يتأكد بشكل دقيق إلا بتوضيح الأساس الذي يقوم عليه وهو الزمانية La temporalité. إن الآنية -في نظر هيجر- وجود زماني، لأنها تشير دائما وبالضرورة إلى لحظات الزمان الثلاث (الماضي، الحاضر، المستقل) ويؤيد ذلك تحديد الهم بوصفه وحدة تجمع بين الوجود الفعلي والوجود الماهوي والسقوط[3]. ويرى هيدجر أن اللحظة الأهم بين لحظات الزمان الثلاث هي المستقبل، والمستقبل يتولد حينما تلقي الآنية بنفسها في امكانياتها، فهي في وجودها عبارة عن مشروع، أي فهما للوجود، والشروع على الإمكانيات يرتبط بالمستقبل، وبالمستقبل تتزمن الآنية باعتبارها ما سوف تكون. وعن طريق الاستباق إلى الموت أي من خلال التصميم يكون المستقبل حقيقيا. ولما كان الموت بوصفه إمكانا مطلقا ونهائيا يحدث في المستقبل، فمن المنطقي (إذا جاز لنا استخدام هدا التعبير) أن نقلب الصورة المألوفة للزمان في حركته (ماضي، حاضر، مستقبل) رأسا على عقب حيث يكون المستقبل هو بداية التسلسل الزمني[4]. ولكن الآنية لا يمكن أن تستبق موتها إلا إذا كانت موجودة من قبل، وعليها أن تتقبل إلى جانب قبولها لفكرة موتها أنها وجود بالفعل-ملقى-به –في-العالم. والماضي

---

[1] - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص 108.

[2] - المرجع نفسه، ص 108.

[3] - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص 397.

[4] - Maurice corvez, La philosophie de Heidegger, op. cit, p 50.

يناظر الوجود-بالفعل، وبه تتزمن الآنية باعتبارها ما كانته، فالآنية لا تترك وراءهــا ما كانته، ولا تتخلى عنه وإنما تكونه، أما الحاضر فيتعين بالضياع فيما هو حاضر أي "الوجود-بالقرب" مما هو موجود وقريب داخل العالم. ويناظر الحاضر السقوط، حيث يكون الوجود زائفا، أما الحاضر الحقيقي فيتحدد موضعه في "اللحظة" (Augenblick L'instant) حيث ترتبط الآنية بماضي تستعيده عن طريق مستقبل تشرع نحوه في ضوء التصميم[1].

وهكذا يبين لنا بعد المستقبل الذي ينطوي عليه الوجود-المستبق أو المشروع أو الفهم، وبعد الماضي الذي يتضمنه الوجود الفعلي-في أو التأثر الوجداني، والوجود الحاضر الذي يشير إلى السقوط، أن الآنية زمانية في تركيبها وتكوينها.[2]

**العـلـــــو**:

إن الآنية في نظر هيدجر ليست ذاتية مغلقة على نفسها وإنما هي موجود متعالي. والعلو عند هيدجر هو التجاوز La transcendance ، وهو تركيب أساسي للآنية، فالآنية متجاوزة بما هي كذلك، أي لا توجد إلا باعتبارها متجاوزة وهي تتجاوز الموجود نفسه بفعل التجاوز. والموجود هنا يعني الموجود الخام أي الموجود الغفل الذي لا معنى له.[3]

فالآنية تتجاوز الموجودات، كما تتجاوز نفسها أيضا باتجاه العالم، وهي بهذه الطريقة تسقط المعنى، وتبني عالما مفهوما، فالآنية هي التي تبني العالم، وتفسر الموجود أي تخلصه من حالة الهيولى أو الغموض التي يوجد فيها أصلا، وتمنحه المعنى والمعقولية. وهي (أي الآنية) إلقاء –إلى– الأمام Pro–Jet لإمكانياتها، والموجودات ليست معقولة إلا من حيث نسبتها لهذه الإمكانيات، والتجاوز هو الفعل الذي تخلق به الآنية العالم، ليس خلق العالم الأونطيقي الذي يعني مجموع الأشياء والموجودات كما يعني الطبيعة، وإنما خلق العالم باعتباره كلا ترنسندنتالي أي العالم باعتباره مجموعة العلاقات

[1]- Maurice corvez, La philosophie de Heidegger, op. cit, pp 50-51.

[2] - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 107.

[3] - ريجيس جوليفييه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص 121.

التي يمكن أن نقوم بين الآتية، والموجودات التي توجد في وسطها، والتي (أي الموجودات) هي ليست معقولة إلا على أساس هذه الإمكانيات.[1]

ويمكن القول أن العلو هو الفعل الذي تتجاوز به الآنية ذاتها والموجودات الغفل التي تنكشف لها بفعل النور الذي تلقيه، أي المعقولية التي تفرزها.

إن العلو -في نظر هيدجر– هو الفعل الذي بواسطته تتحرر الموجودات من العماء الأصلي الذي يحيط بها لكي تكون متجلية أي معقولة[2]، وهو الفعل الذي تتأسس به الآنية باعتبارها وجود -في- العالم وباعتبارها إينية[3].

وإذا كان العالم هو الكل الترنسندنتالي للموجودات أي مجموع العلاقات التي تؤلف أفق إمكانيات الآنية، فإن الفهم الذي يتجه إلى هذا الكل هو ما يسميه هيدجر علوا- نحو- العالم ولم يهتد الفيلسوف إلى أية وسيلة للإفلات من البقاء داخل العالم.[4]

والجدير بالذكر أن هيدجر لم يتعرض لفكرة العلو في كتابة "الوجود والزمان"، الأمر الذي جعل فكرة الوجود –في- العالم تبدو ذات طابع ستاتيكي، على خلاف ما جاء به في كتابه "عن ماهية الأساس" حيث قدم لنا هذه الفكرة في طابع ديناميكي، ولكن حتى هذا الطابع الديناميكي لم يجد نفعا فيما يتعلق بمسألة الانطلاق خارج العالم باتجاه الوجود L'Être.[5]

ويمكن القول أن فكرة التواجد أو التخارج هي التي مكنت الفيلسوف من الانطلاق خارج العالم باتجاه الوجود L'Être .

**التنـــــاهي**

تعتبر الآنية –في نظر هيدجر- بوصفها قدرة على الوجود موجودا متناهيا. وأول مظاهر التناهي، أن الآنية في أساسها وجود للموت.[6]

---

(1) - رجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص 122.

(2) - Alphonse de waelhens, la philosophie de Martin Heidegger, 3ème édition, Louvain, 1948, P149.

(3) - Ibid, pp 152 -151.

(4) - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص ص 125-126.

(5) - Alphonse de Whaelhens, la philosophie de martin Heidegger, op.cit, P252.

(6) - Maurice Corvez, La philosophie de Heidegger, op. cit, p 108.

أما المظهر الثاني للتناهي فيتمثل في الحاجة الدائمة للتفكير في الوجود حيث أن الآنية يمكن أن تتحقق كآنية إلا بتفكيرها في الوجود أي أنها لا توجد ولا يمكن أن توجد إلا باعتبارها تفكيرا في الوجود، أي باعتبارها علو وتخارج أو تعرض لإنارة الوجود، ولهذا فإن الآنية التي لا تعلو ولا تتعرض لإنارة الوجود أي التي لا تتخارج لا توجد على الإطلاق. ولهذا يمكن القول أن انكشاف الموجودات يقوم على أساس هذه الحاجة للتفكير في الوجود، والجدير بالذكر أن هذه الحاجة للتفكير في الوجود ليست حاجة جزئية يمكن الاستغناء عنها، أو تعويضها بحاجات جزئية أخرى، بل هي حاجة كلية مطلقة تحدد الآنية وتلتحم بوجودها. ولما كانت الحاجة دائما تعبيرا عن التناهي، فإنه مما لا يجاوز الصواب القول بأن الحاجة للتفكير في الوجود هي التعبير الأكثر أصالة عن تناهي الآنية[1].

أما المظهر الثالث لتناهي الآنية، فيتمثل أساس في حاجة الآنية للدخول في علاقـــة مع غيرها من الموجودات، فالآنية تعتمد على غيرها من الموجودات وتحيل إليها باستمرار، كما يتمثل في خضوع الآنية لهذه الموجودات وعجزها عن السيطرة عليها بالثقافة والتكنولوجيا[2].

ويقبل هيدجر ما قاله كانط عن تناهي الإنسان، حيث يؤكد في كتابه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" على أن الأسئلة التي تلخص الفلسفة الكانطية (ماذا يمكن أن أعرف ؟ ماذا يجب أن أفعل ؟ ماذا يمكن أن آمل ؟) تدل دلالة أكيدة على تناهي الإنسان. فكون الإنسان يسأل ماذا يمكن أن أعرف ؟ معناه أنه يسأل ماذا لا أعرف ؟ وهذا يكشف عن وجود حدود جوهرية لما يمكنه أن يعرف، وكونه يسأل ماذا يجب أن أعمل ؟ فمعناه أنه يدرك تماما بأنه لا يجب أن يعمل. وهذا يتضمن نقصا ذاتيا، وأن يسأل ماذا أستطيع أن آمل ؟ فهذا يتضمن الرجاء والانتظار ومن ثم العجز والافتقار لشيء ما. لذلك فكل سؤال من هذه الأسئلة يكشف عن التناهي الجوهري لمن يضع هذه الأسئلة[3].

(1) - Maurice Corvez, La philosophie de Heidegger, op. cit, pp 109-110.

(2) - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ص 71.

(3) - المرجع نفسة، ص 67.

كما يؤكد هيدجر على أن ما يهم الإنسان المتسائل ليس هو الإجابة على هذه الأسئلة بالدرجة الأولى وإنما ما يهمه بشكل أساسي هو التناهي نفسه لا بغرض التخلص منه وإنما ما بغرض تحقيقه. ذلك أن التناهي –في نظر هيدجر- ليس أمرا عرضيا بالنسبة للإنسان، بل إن التناهي يميز العقل في جوهره[1].

من كل ما سبق يتبين لنا أن الآنية موجود يتميز ببنية أنطولوجية خاصة هذه البنية هي التي تجعل منه موجودا قادرا على الكشف وإدراك الحقيقة التي توصلنا من قبل إلى أنها لا تكون ممكنة إلا عبر انفتاح السلوك الذي ليس هو الذي يجعل التطابق ممكنا من الناحية الباطنية إلا لأنه يستند إلى أساس غيره، فما هو أساس جعل التطابق ممكنا.

## 2- الحرية كأساس لإمكانية الحقيقة

يرى هيدجر في كتابه "الوجود والزمان" أن ما يسميه انفتاح السلوك و هو الذي يجعل التطابق ممكنا من الناحية الباطنية لا يكون ممكنا إلا على أساس الوجود-في-العالم الذي يتركب من وحدة الهم، أعني التأثر الوجداني، الفهم، الكلام (أو السقوط) والتي توجد بدورها (أي وحدة الهم) بين الأنحاء الثلاث للتزمن وهي المستقبل، الماضي والحاضر.[2]

ويعني ذلك أن الوجود –في- العالم هو أساس الإمكانية الباطنية للتطابق[3]. ولأنه كذلك فإنه يتعين أن تكون الحقيقة مكون أساسي للوجود -في- العالم.[4]

إن الحقيقة –في نظر هيدجر- تبعا لتفسير "الوجود والزمان" هي مكون أساسي للوجود –في- العالم.

ولكن ما هي علاقة العلو بالحقيقة ؟

---

(1) - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مرجع سابق، ص 67.

(2) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 123.

(3) - Alexandre Koyere, Etudes de la pensée philosophique, op. cit, p 254.

(4) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص 371.

إن العلو -في نظر هيدجر- هو الحقيقة الأصيلة بقدر ما يتيسر لنا فهم العلو اعتباره الفعل الذي يؤلف به الآنية العالم وتؤسس به ذاتها باعتبارها "إنية".

يقول هيدجر: « إن فعل العلو هو الفعل الذي تتكون به الآنية باعتبارها وجود -في- العالم »[1]، أي الفعل الذي تتكون به الآنية باعتبارها وجودا كاشف.

إن العلو -في نظر هيدجر- هو الذي يمكن الموجود من أن يصير مكشوفا وذلك بانتزاعه من العماء المبهم الذي -يكتنفه ويجعله- أي العلو- موجودا أي معقولا[2]، على النحو الذي تتحقق به مطابقة الحكم للشيء، أي حقيقة الحكم. ويعني ذلك أن العلو هو أساس إمكانية التطابق[3]. وأن الحقيقة هي هذا العلو الذي يحدث ويؤسس انفتاح الآنية على الموجود ويحافظ عليه.

قد نتصور أن هناك نوع من التناقض، حيث أكد الفيلسوف على أن الوجود في العالم هو أساس الإمكانية الباطنية للتطابق، وإذا به يقرر -في موضع آخر- أن العلو هو الحقيقة ؟ الواقع أن هذا التناقض سيختفي بمجرد أن نتعرف إلى طبيعة العلاقة الكائنة بين العلو والوجود –في- العالم.

لقد سبق وأن بينا أن "العلو" هو الفعل الذي يتأسس به العالم وتتأسس به الآنية باعتبارها إنية، كما سبق وأن بينا أن وضع العالم هو سمة أنطولوجية للوجود –في- العالم. وقد يشير ذلك إلى أن العلو هو نفسه الوجود في العالم، ولكن الحقيقة أن العلو هو سمة أنطولوجية للوجود –في- العالم. ويعبر عن واقعة مفارقة الآنية لذاتها من أجل إتصالها بالعالم.[4]

والعلو –في نظر هيدجر- تبعا لتحليلات "الوجود والزمان" و "عن ماهية الأساس" هو الحرية ذاتها، صحيح أن "الوجود والزمان" لم يتعرض لمفهوم الحرية إلا بشكل مختصر جدا، كما أنه لم يقدم تحديدا دقيقا لمفهومها، ولكن المهم أنه قد أشار إليها وذلك في معرض حديثه عن الذنب وعملية الاختيار بين الممكنات، كما أنها ظلت مطوية ضمن فكرة "الاستباق" أو "المشروع"، ولم يتضح مفهوم الحرية إلا بصدور "عن ماهية الأساس"،

---

(1) - Alphonse de waelhens, la philosophie de Martin Heidegger, op. cit, pp 251-252.
(2) - Ibid, p 249.
(3) - Bertrand Rioux, l'être et la vérité chez Heidegger et S'aint Tomas d'aquin, op. cit, p 40 .
(4) - Ibid, pp 40-41.

حيث تم تحديد الحرية على أنها القدرة التي بها تؤسس الآنية العالم، وتفسر بها الأشياء، وتؤسس بها هي ذاتها باعتبارها إنية، هذه القدرة هي –العلو-. وتبعا لذلك تكون الحرية هي العلو. إن الحرية هي في ذاتها علو، والعلو من حيث أنه تجاوز باتجاه العالم يتضح باعتباره حرية.[1]

ولما كانت الحرّية هي العلو، وكان العلو-من حيث أنه الأساس الذي يقوم عليه انفتاح السّلوك- هو أساس إمكانية التطابق وهو الحقيقة، فإنه يلزم على هذا أن تكون الحرّية هي أساس إمكانية التطابق، ويعني ذلك أن الحرية هي الحقيقة الأصيلة.

والحرية التي يتحدّث عنها هيدجر من خلال "عن ماهية الأساس" ليست هي حرّية الاختيار كما إنها ليست مجرد تلقائية، وإنما الأساس المفترض من قبل كل حرية، على اعتبار أنّ كل حرية تفترض مقدما علو الآنية وإنيتها. وإنما حرية متعالية، وهي الفعل الذي تتكون به الآنية نفسها، أي أنها ليست أساسا مفترض وفقط بل أساس كل أساس، -أو أساس الأساس- وبالتالي لكل حقيقة ولكل قيمة.[2]

يتبين لنا مما سبق أن الوجود –في- العالم أو العلو أو الحرية هو أساس الإمكانية الباطنية للتطابق.

ولكن ما أساس الإمكانية الباطنية للتطابق ضمن رسالة في "ماهية الحقيقة" ؟

يرى هيدجر أن ما نسميه بالتطابق أو التوافق الحكم أو المنطوق مع الموضوع المستحضر لا يتحقق حتى يحرر الموجود القائم بالاستحضار ليتمكن من الولوج إلى داخل المجال المفتوح أو الأفق المنير (المنفتح) الذي يمكن من خلاله رؤية الموجود فيما هو عليه وعلى ما هو عليه، بيد أن هذا التحرر لا يكون ممكنا إلا إذا كان الموجود القائم بالاستحضار حرا منذ البداية[3].

يقول هيدجر: « إن انفتاح السلوك وهو ما يجعل التطابق ممكنا داخليا يجد أساسه في الحرية. إن ماهية الحقيقة هي الحرية »[4].

---

(1) - Alphonse de waelhens, la philosophie de Martin Heidegger, p p 264-265 .
(2) - Ibid, p 266.
(3) - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, op. cit, p 79.
(4) - Ibidem.

ويعني ذلك أن انفتاح السلوك L'apéritédu comportement الذي يعد شرطا لانكشاف الموجود وتجليه يفترض الحرية كأساس له، أي أن الحرية هي من يوعز للتعبير المستحضر أو للوعي أمر التوجه نحو الموجود والتوافق معه حسب قانون التوافق، مما يعني أن الحرية هي أساس حقيقة الحكم، أي الحقيقة كتطابق[1]، وما دام الأمر كذلك، فيلزم عن ذلك أن تكون الحرية هي ماهية الحقيقة.

ولكن ألا يضعنا مثل هذا التصور أي تصور الحرية كماهية للحقيقة موضع الحس السليم من حيث أنه يشير –في مفهومه العام- إلى بداهة لا تقل من حيث جوهرها عن تلك التي ألفناها عند الحس السليم، فأن نقول: أن ماهية الحقيقة تقوم في مطابقة الحكم لموضوعه أو أن نقول: بأن ماهية الحقيقة تقوم في الحرية فإن الأمر سيان من حيث البداهة، وذلك من حيث أن أي فعل لا يقوم إلا على أساس الحرية، أي في أن يكون لي الحق في القبول أو الرفض في قول نعم أو لا، وكذلك الأمر بالنسبة للتعبير المستحضر باعتباره فعلا إنساني[2]

ألا يبدو الأمر غريبا ؟ ألم يكن الفيلسوف يرمي إلى تبديد بداهة التصور التقليدي للحقيقة وذلك ببيان الأسباب التي حددت تصور الحقيقة، وقصرتها على الحكم وتوافقه مع الشيء، فإذا به يقرر بداهة مكان أخرى ؟

الحقيقة أن الإجابة على هذا الاستفهام تكمن في الطريقة التي يجب أن نفهم بها هذه العبارة لهيدجر، وهي طريقة تفترض مسبقا كما أكد على ذلك هيدجر مرارا، التخلي عن بساطة الحس العام، وإمعان النظر في كل ما هو معروف لنا، من أجل اكتشاف ما هو جوهري فيه، ومن هذا المنطلق نقول أن ما هو جوهري في عبارة هيدجر: « الحرية هي ماهية الحقيقة » لا يشير مطلقا إلى ما نفهمه عادة من أن أي تعبير أو توضيح يفترض أولا توفر عنصر الحرية، إنما يشير إلى أن الحرية هي عين ماهية الحقيقة ذاتها، أو على نحو آخر أن الحرية هي أساس الإمكانية الباطنية للتطابق[3].

---

(1) - Maurice Corvez, La philosophie de Heidegger, op. Cit, pp 67- 68.
(2) - Joseph Sdzik, Esthetique de Martin Heidegger, op. cit, p 62.
(3) - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, op. cit, p 80.

غير أن هذا التصور الجوهري للعبارة يظل مع ذلك حبيس حرية الإنسان، فأن تقول أن الحرية هي ماهية الحقيقة، أو أن نقول أن الحرية هي أساس كل ما يسلم بصحته بشكل مباشر، وبوجه عام، فإنه يشير –وفي كل الأحوال- إلى أمر واحد وهو ربط الحقيقة بالحرية الإنسانية، أي ربط الحقيقة بذاتية الإنسان وإخضاعها للهوي وهو أمر فيه إساءة كبيرة للحقيقة.[1]

قد يكون من الطبيعي رد كل ما يمكن وصفه باللاحقيقة، كالخطأ، الكذب... إلى ذاتية واعتباطية الإنسان، وذلك من منطلق النظرة التقليدية للاحقيقة كشيء غير جوهري وثانوي، باعتبارها الوجه المقابل للحقيقة، وما دامت هذه الأخيرة توصف –تبعا لتصور الميتافيزيقا التقليدية- بالخلود والأبدية فإن اللاحقيقة توصف بالتالي وبالضرورة بأنها غير خالدة وغير أبدية، ومن ثم يكون من الطبيعي جدا إرجاعها إلى ذاتية الإنسان وهشاشته، بل من غير الطبيعي أن لا نفعل ذلك، لكن من غير الطبيعي أن ننسب ما يوصف بأنه كامل وخالد وأبدي إلى ما هو ناقص ومتناهي بطبيعته[2]. إذا ففيما الإصرار على ربط الحقيقة بالحرية وتحديدها بها ؟.

قد يكون لهذه الاعتراضات ما يبررها، وذلك انطلاقا من الفهم الشائع للحرية الذي يقر ببداهته المعهودة أن الحرية هي: حرية القبول أو الرفض، السلب أو الإيجاب، الفعل أو عدم الفعل، ومن ثم النظر للحرية على أنها مجرد خاصية من خصائص الإنسان حيث يملكها ولا تملكه، وهو تصور قائم كما سنرى فيما يلي على أساس تقليد فكري قديم قد ينظر للإنسان على أنه حيوان ناطق، بيد أن هذه المبررات ستتداعى بمجرد التفكير في أصالة الارتباط الجوهري بين الحرية وماهية الإنسان كتخارج وتعرض لإنارة الوجود.[3]
فما هي علاقة الحرية بماهية الإنسان ؟

قد يكون مفهوم الحرية من أغنى المفهومات الفلسفية عن التعريف، حيث يعنى بها في العادة، حالة الموجود الغير مقيد بقيود خارجية الذي يتصرف وفقا لإرادته أو طبيعته، فالحرية بحسب معناها الاشتقاقي هي: انعدام القسر الخارجي، والإنسان الحر بهذا المعنى

---

(1) - Martin Heidegger, De l’essence de la vérité, op. cit, p 80.
(2) - Ibid, p 81.
(3) - Ibid, p 33.

هو من لم يكن عبدا أو أسيرا، ومن هنا فقد اصطلح التقليد الفلسفي على تعريف الحرية بأنها اختيار الفعل عن وعي وروية مع توفر القدرة على عدم اختياره أو اختيار غيره[1].

حيث يعرفها أرسطو بأنها القدرة على الفعل والترك، الفعل وعدم الفعل، وهو يرى أن الفعل الحر لا يصدر عن الإرادة وحدها بل وأيضا عن المعرفة، ولهذا نجده يعرف الفعل الحر بأنه اجتماع الإرادة مع العقل[2]. ويعرفها "القديس أغسطين"[*] بأنها: التصرف وفقا لاختيار الإرادة[3]، وديكارت بأنها القدرة على فعل الشيء أو عدم فعله، إثباته أو نفيه، الإقدام عليه أو الإحجام عنه، وبأنها القدرة على الاختيار دون الخضوع لأي ضغط خارجي يكون هو الموعز بالتصرف[4]. أما "ليبنتز" فيعرفها بأنها صدور الأفعال عن النفس الموnادا من حيث اشتمالها على استعدادات الفعل كما يقضي مبدؤها الباطن ومبدأ سبق التناسق. كما يقرر بأن الحرية تكون أوفر كلما كان الفعل صادرا عن العقل، وتكون أقل كلما كان الفعل صادرا عن الانفعال[5]، بينما يعرفها كانط بتعريفين: أحدهما سلبي والآخر إيجابي، فالحرية يمكن أن تعرف سلبيا بأنها، خاصية الإرادة في الكائنات الحية من حيث كونها عاقلة، لأنها تعمل مستقلة عن العلل الخارجية التي تحددها، فبينما الضرورة الطبيعية ترغم الكائنات الغير عاقلة على الخضوع لفعل الأسباب الخارجية نجد أن حرية الكائنات العاقلة تمكنها من أن تفعل مستقلة عن هذه الأسباب، ويمكن تعريف الحرية إيجابيا على النحو التالي: هي تشريع الإرادة لذاتها، ذلك أن الحرية رغم استقلالها عن قوانين الطبيعة، فإنها ليست مع ذلك خارجة عن كل قانون من حيث خضوعها لقوانين ثابتة من نوع خاص، إذ لولا هذه القوانين لكانت الإرادة الحرة عدما خالصا، ولما كانت

---

(1) - زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الحرية، (د.ط)، مكتبة مصر، (د.ت)، ص 18.

(2) - عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص 459.

(*) - أغسطين Agustinus (354-430): لاهوتي وفيلسوف مسيحي، وأحد كبار الكنيسة الكاثولويكية، الفلسفة عنه هي الحكمة والغاية من الحكمة هي السعادة التي تقضي إلى طمأنينة النفس من خلال طاعة الله. أنظر:

- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص ص 247-250.

(3) - سعد عبد العزيز حباتر، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، (د.ط)، مكتبة الأنجو المصرية، 1970، ص 21.

(4) - ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص ص 187، 188.

(5) - عبد الحميد خطاب، مفهوم الحرية بين الدين والفلسفة والعلم، مرجع سابق، ص 79.

الضرورة الطبيعية تشريع غير ذاتي للعلل الفاعلة، بحكم أن شيئا آخر يحدد العلة الفاعلة لتؤدي علتها، فإن حرية الإرادة هي من يشرع لذاتها قانونها[1].

ويرى هيجل إلى أن الحرية هي انعكاس الذات على ذاتها، وقيامها بنفسها دون الاعتماد على الغير، ولما كانت الذات في حقيقتها هي الفكرة في صميمها، فإنه يمكن تعريف الحرية تعريفا مجردا بأنها: "العنصر الصوري في نشاط الفكرة المطلقة"[2] ويجيء بعد ذلك برجسون، فيقرر بأن: "الحرية هي عين ديمومة الذات" حيث تكشف الديمومة كوجود زمني معيش عن حرية باطنية، يكون مظهرها الخارجي هو "الفعل الحر"، وهو التجلي الخارجي للأنا دون تصور للانفصال والتقسيم، فالفعل الحر يصدر في الواقع عن النفس بأجمعها وليس عن قوة معينة أو عن دافع بالذات، فهو إنما يبدأ بضرب من التصميم، ثم ينمو هذا التصميم وينضج مع النفس كلها إلى أن يصدر عنها كما تسقط الثمرة التي بلغت حدا كبيرا من النضج من الشجرة[3].

أما الفلسفة الوجودية فتنظر للحرية على أنها الفعل الذي به يختار الإنسان ذاته في مسعى متصل لتحقيق إمكانياته، من حيث أنه لا يوجد بوصفه وجود ناقص وبوصفه مشروعا، إلا بواسطة التقدم والرقي نحو وجود متزايد عن طريق الاختيار الحر[4].

لسنا نريد بهذا استقراء سائر التعريفات التي أعطيت للحرية، لكن حسبنا أن نشير إلى أن مفهوم الحرية قد ارتبط على مدى تاريخ الفكر الفلسفي، بداية من أرسطو وحتى الفلسفات المعاصرة بالتصور الماهوي للإنسان، فقد ارتبط في الفلسفة التقليدية بتحديد الإنسان كحيوان ناطق، حيث اعتبرت الحرية بأنها تلك الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو لاعن أية إرادة أخرى غريبة عنه، وارتبط عند برجسون بتصور الإنسان كوجدان وتدفق وديمومة، ولأجل ذلك

---

[1] - كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم محمد فتحي الشنيطي، تعليق فيكتور دلبوس،(د.ط)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1970، ص ص 159، 160.

[2] - هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، ج$_1$، (د.ط)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986، ص 96.

[3] - Henri Bergson, Essai sur les données immédites de la conscience, 120[eme], édition Presses Universitaire de France, France, 1967 , pp 124 , 132.

[4] - محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص106.

يؤكد برجسون على أن الفعل الحر ليس فعلا ناتجا عن التروي والتبصر، بل على أنه ذلك الفعل الذي يتفجر من أعماق النفس. وكذلك الأمر بالنسبة للفلسفة الوجودية التي جعلت من الوجود الماهوي –الذي يشكل ماهية الإنسان- تعبيرا عن الحرية.

ويعني هذا أن تحديد الحرية لم يكن أبدا مقطوع الصلة بماهية الإنسان بل إن ماهية الإنسان هي التي كانت تشكل في كل مرة الأساس الذي يبنى عليه مفهوم الحرية. ويلزم عن ذلك أن أي تغيير في ماهية الإنسان سيؤدي بالضرورة إلى تغيير في مفهوم الحرية، وعلى اعتبار أن هيدجر لا ينظر للإنسان على أنه ذلك الموجود الذي تتأسس ماهيته على العقل فإن مفهومه للحرية سيكون بالضرورة مخالفا للمفهوم التقليدي للحرية، أي للحرية كقدرة على الاختيار، لنصل بذلك إلى السؤال الذي ظل يلح علينا: ما الحرية ؟

يؤكد هيدجر أن: « الحرية هي ترك الموجود يوجد »[1].

ويعني ذلك أن الحرية هي ترك الموجود L'aisser être l'étant ليكون ما هو عليه على أن يراعى أن "ترك الموجود-يوجد" لا يعني التخلي عنه ولا عدم الإكتراث به، بل التوجه إليه (القصدية) والانفتاح عليه، فأن يترك الموجود-يوجد معناه أن يهب الإنسان نفسه للمنفتح وانفتاحه الذي يقوم كل موجود بالنسبة إليه في داخله ويستقر فيه، وهبة النفسS'adonner à l'étant للموجود، هي التي تمكن الموجود الإنساني من أن يكون آنية بحق، أي موجودا هناك في انفتاح المنفتح الذي يغمر كل الموجودات بنوره[2]. إن ترك الموجود-يوجد أي من جهة وجوده على ما هو عليه وفيما هو عليه معناه أن نتوجه للموجود، وننفتح عليه، أن نتعرض له ونهب أنفسنا إليه بنفس المعنى الذي نقصده، حينما نقول عن إنسان أنه يهب نفسه للخير أو العدالة، إذ لا ينبغي أن نفهم "هبة النفس للموجود" –مرة أخرى- على أنها مجرد تعامل تجريبي مع هذا الموجود، أو ذاك أو على أنها مجرد صيانة أو رعاية وتنظيم له سبب افتقار هذه الأفعال للبعد الترنسندنتالي الذي تتميز به "هبة النفس"، من حيث هي تعرض لتكشف الموجود، بل على أنها انصراف الإنسان بكليته صوب الموجود من أجل انكشافه فيما هو عليه على ما هو عليه أو على نحو آخر أنها

---

(1) - Martin Heidegger, De l’essence de la vérité, op. cit, p 83.

(2) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص 470.

تجاوز صوب "المنفتح" الذي يستقر فيه كل موجود وينكشف لنا بداخله[1]. فأن أقوم بصيانة موجود ما أو برعايته أو بتنظيمه أو بأي تعامل تجريبي آخر إزاء هذا الموجود أو ذاك، فإن ذلك لا يعني –في نظر هيدجر- رغم ما لهذه الأفعال من قيمة تجريبية أني قد إكتشفته كموجود من حيث هو كذلك، إلا إذا أنا قمت بتجاوز هذا الموجود لكن ليس بالإبتعاد عنه بل بالبقاء أمامه، أي إذا أنا قمت بنوع من التراجع إزاء هذا الموجود من أجل أن أتيح له فرصة التكشف والظهور.

فإذا قمت بالتعامل مع موجود وليكن هذا الموجود هو الطاولة مثلا بطرق مختلفة، كأن أقوم بحملها أو بالجلوس عليها أو بوضع وترتيب بعض الحاجيات عليها، فهل معنى ذلك أنني قد اكتشفتها كموجود من حيث هي كذلك ؟ صحيح أنني بهذا التعامل قد أتمكن من اكتشاف الطاولة كموضوع تجريبي، أي الطاولة من جهة خصائصها (اللون، الحجم، الوظيفة...) لكنني لن أتمكن أبدا من اكتشافها كموجود من حيث هي كذلك أي أن اكتشافها من جهة وجودها لا من جهة أنها موضوع للاستثمار التجربي، إلا إذا كان سلوكي اتجاه هذه الطاولة سلوكا متجاوزا. ولهذا السبب يؤكد هيدجر على ضرورة توفر العمل الفني على مثل هذا النوع من التجاوز أو ما يعبر عنه بمصطلح التجرد Désintéressement ، من حيث أن العمل الفني لا يكون عملا فنيا إلا إذا كان بإمكانه إقامة عالم[*] (على اعتبار أن إقامة العالم وإنتاج الأرض سمتان جوهريتان في كينونة العمل الفني) غير أن هذا العالم لا يمكن أن يقيم لنفسه عالما، أي أن يكون هو ذاته، إذا نحن لم نسلك في الإشارة إليه –أي العالم- إبعاد ما يمكن أن يحيد بنا بدايـــة عن النظـــرة الماهوية، أي إذا لم نتجاوز في الإشارة إليه عالمنا الآني، وإذا لم نتوقف عن النظر إليه على أنه مجرد موضوع للإستثمار التجريبي[2]. ولاشك أن هناك أصداء من كانط في تأكيد هيدجر على ضرورة النظر للعمل الفني لا على أنه مجرد موجود يمكن أن يكون صالحا للاستعمال

---

(1) - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, op. cit, p 83.

(*) - العالم Le monde : يستخدم هيدجر مصطلح العالم في "أصل العمل الفني" بمعنى المحيط الروحي في عصر معين، أي مجموع الأفكار والمعتقدات والأخلاق والمشاعر الخاصة بعصر تاريخي محدد. أنظر:

- Alphonse de waelhens, la philosophie de Martin Heidegger, op. cit, pp 85-86.

(2) - Alphonse de waelhens, Phénoménologie et vérité, op. cit, pp 97- 98.

في غرض ما، وإنما على أنه شيء بإمكانه أن يُجسم لنا عالما من العوالم حيث يؤكد كانط بأن الإشباع الجمالي لا يرتبط بأية مصلحة كانت مهما كانت هذه المصلحة، إذ أن الجميل إنما هو ما يروقنا فقط ليس إلا، ولهذا السبب يؤكد على أن الحكم الجمالي لابد من أن يكون حكما منزها عن كل غرض [1]. يقول هيدجر: « إن هبة النفس لتكشف الموجود لا يعني أن نضيع فيها بل أن نتهيأ لنوع من التراجع أمام الموجود، حتى يتجلى فيما هو عليه وعلى ما هو عليه »[2]. ويعني ذلك أن هبة النفس للموجود لا تعني أن ننغمس في الموجود كبنية تجريبية أو كموضوع لمشاريعنا البرغماتية بل أن نبعد عنه إستباقات الطرق الوضعية في التفكير وتعسفاتها، بأن نفكر فيه من جهة وجوده، ولكن على أن نتركه في الوقت نفسه من خلال ذلك يطمئن في ماهيته، أي بأن نقوم بتجاوزه على النحو الذي يكشف فيه عن نفسه وينفتح من حيث ماهيته وحالته التي هو عليها.

يتبين لنا من ذلك أن "ترك الموجود-يوجد" ليس هو تلك اللامبالاة التي نعرض بها عن الموجود وإنما هو عملية ديناميكية تمكن الموجود من أن يكون لا متحجبا من حيث هو، بوصفه تجاوز الموجود باتجاه المنفتح. ولكن كيف يعمل التجاوز على كشف الموجود فيما هو عليه ؟

يوضح هيدجر بأن الآنية حينما تتجاوز الموجود (تجاوزا لا يبعدها عن الموجود بل يبقيها أمامه) يحدث زيادة عن ذلك تفتح مجال منير هو بالتفكير فيه من جهة الموجود أكثر وجودا من الموجود، ليست إنارته من فعل الإنسان وإن كانت هي وراء كل سلوك وإنجاز، إذ يستحيل على الإنسان أن يوجد ما هو أكثر منه وجودا، هذا المجال المنير هو وحده من يضمن له انكشاف الموجود فيما هو عليه وعلى ما هو عليه، وذلك بأن يغمره بنوره[3]. ولولا إشراقة هذا المجال المنير (المنفتح) لما قام ما هو في مقابلنا، ولما استطاع التعبير المستحضر من أن يوافق استحضاره مع الموجود موضوع الاستحضار.

---

[1] - زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مرجع سابق، ص 256.

[2] - Martin Heidegger, De l’essence de la vérité, op. cit, p 84.

[3] - مارتن هيدجر، أصل العمل الفني، مصدر سابق، ص 73.

ويعني ما سبق أن فعل التجاوز الذي لا يتميز عن "هبة النفس" للموجود أي عن "ترك الموجود-يوجد" هو حقيقة أونطيقية تمكن الموجود موضوع الحكم من أن يصبح مكشوف، أي حقيقة أونطيقية، طالما أنه تجاوز يجعل المقابلة التي تحدث بين الآنية والموجود أمرا ممكنا، فهو يحرر الموجود الذي يقابله من الغموض الذي يكتنفه في الأصل بأن يجعله متجليا وذلك بتعريضه لنور المنفتح الذي يدع الموجودات تتفتح وتتكشف على الحالة التي هي عليها، ولأجل ذلك استحق أن يسمى حرية، ولأن فعل التجاوز لا يتميز –عن ترك الموجود-يوجد-، كان ترك الموجود-يوجد هو الحرية[1]، ليس ترك الموجود-يوجد إذا سلوكا تجريبيا بل إن له دلالة ترنسندتالية خالصة فعن طريقه يحضر الموجود إلى الوجود ومعه ينفتح من حيث ماهيته التي هو عليها بفعل نور المنفتح الذي يغمره بنوره، وإذا رجعنا إلى المعنى الأصلي لكلمة –الترك- لوجدنا أنه تحرير الموجود من التحجب والاختفاء بحمله على الانكشاف، وبذلك يكون للترك معنى مزدوج يشتمل على تحرير الموجود للانكشاف، والوجود أو الحضور، وهو حضور جدلي يعني أن نهيئ الوجود لما هو موجود أصلا [2].

ويقترب هيدجر في هذا الصدد من أفلاطون الذي ركز هو الآخر على علاقة الوجود أو الحضور بما هو موجود أو حاضر مجازا، أي على علاقة المثال بتجلياته العينية، ويشبه هذه العلاقة بالنور[3].

يتبين لنا مما سبق أن ترك الموجود–يوجد ليس مجرد تعامل تجريبي مع الموجود وإنما يؤخذ على أنه تعرض للموجود، على نحو ما يتعرض لنور الشمس، والتعرض هذا يتواقف والقول بالوجود على نحو يكون فيه الإنسان خارج نفسه بالقرب من... أي "أن ترك الموجود-يوجد" هو في ذاته تعرض وتخارج.[4]

---

[1] - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مرجع سابق، ص 81.

[2] - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص 449.

[3] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] - Martin Heidegger, De l'éssence de la vérité, op. cit, p 35.

يقول هيدجر في هذا الصدد « إن ترك الموجود-يوجد يعني أن نعرض أنفسنا للموجود بما هو كذلك، وأن تنقل سلوكنا كله إلى مجال المنفتح، إن ترك الموجود- يوجد أي الحرية هو في ذاته تعرض وتخارج»[1].

ولما كان التخارج -من حيث هو تعرض لإنارة الوجود- هو ماهية الإنسان أمكن القول أن ترك الموجود-يوجد، هو سلوك أساسي ينفد في كل سلوك منفتح يحدث داخله، ويطبعه على التواجد ضمن المنفتح، وأنه لا يتميز عن فهم الوجود، وإذا كان التفكير اليومي لا يلحظ وجوده من خلال السلوكات التي تعمل على حجبه وتشويهه، فإن هذا لا يعني أنه سلوك عرضي ولا أهمية له، ذلك أنه بالنسبة للتفكير المؤسس ينفذ داخل كل سلوك ويفترضه كل سلوك[2].

يمكننا الآن أن نفهم ما يقصده هيدجر من أن "الحرية" هي ترك الموجود-يوجد التي هي في صميمها تواجد وتخارج، مما يعني أن الحرية هي في ذاتها تخارج أو تعرض لتكشف الموجود، من حيث أنه بطبيعته يكشف عن نفسه وينكشف.

إن الحرية هي التواجد ولهذا السبب يفتقر الحيوان للحرية لأنه عاجز عن العلو والتواجد وعن التعرض للموجود على النحو المشار إليه، فلأن الحيوان عاجز عن التواجد وعن إقامة أية علاقة مع الموجود، هو يفتقر للحرية[3]. من حيث أن هذه العلاقة تتطلب بالضرورة وجود نوع من الانفصال بين الذات والموجود يفتقر إليه الحيوان طالما أن وجوده كحيوان يفرض عليه منذ البداية الاندماج في بيئة معينة والاستغراق فيها دون أدنى نكوص أو ارتداد، فالحيوان وبحسب طبيعته لا يملك إلا أن يكون أسير معطيات حيوية، تمثل مضمون حاجته البيولوجية، إلى الحد الذي تصبح في هذه المعطيات جزءا من وجوده ذاته دون أن يكون في وسعه الامتداد إلى ما ورائها أو الوقوف في مواجهتها[4].

والواقع أن الحيوان يفتقر إلى الآلية التي تمكنه من الانفصال عن الواقع والوقوف في مواجهته ومن ثم القدرة على التعرض للموجود، أما الإنسان فهو الموجود الوحيد الذي

---

[1] - Ibid, p 84.
[2] - Alphonse de waelhens, Phénoménologie et vérité, op. cit, p 97.
[3] - Martin Heidegger, de l’éssence de la vérité, op. cit, p 36.
[4] - زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الإنسان، (د.ط)، دار مصر للطباعة، (د.ت)، ص 60.

يحقق في وجوده انفصالا عن الواقع، والموجود الوحيد الذي بإمكانه أن يقف موقف المواجهة مع الموجود وعلى التعرض للانكشافه على نحو ما يتعرض لنور الشمس، كما أنه الموجود الوحيد الذي بإمكانه أن يتعرض لإنارة الوجود وأن ينفتح عليها، وكل هذا يسميه هيدجر بالانفتاح. فأن "أوجد في الانفتاح" أو أن "أسس الموجود كموجود"، أن "أنفصل عن المعطى" أو أن "أوجد في الحقيقة"، هي بالنسبة لهيدجر تعابير مترادفة تشير كلها إلى معنى واحد وهو الانفتاح أو بتعبير أصح أنها دليل واضح على الحركة التي بواسطتها يتأسس وعينا بوصفه وعيا إنساني، هذه الحركة هي الحرية الإنسانية.[1]

إذا للإنسان قدرة على إدراك الموجود، على الخضوع له والتعرض لانكشافه، بينما لا يملك الحيوان فعل ذلك، فالحيوان تبعا لما يذهب إليه دي فيلنس في كتابه "الفينومينولوجيا والحقيقة" عاملا Facteur وليس ذاتا Sujet ولذلك هو لا يرقى إلى مستوى الإدرك الموضوعي[*] Thématique للموجودات، أي إدراك الموجودات كموضوعات، إنه لا يقوى حتى على إدراك الموجودات (أو غيره من العوامل) باعتبارها وجودا مستقلا عنه، على خلاف الإنسان الذي يحقق بحريته استقلال الموجودات عنه[2].

ليست الحرية إذا مقطوعة الصلة بماهية الإنسان بل إنها من ماهية الإنسان الماهوية وهو ما يبرر عبارة هيدجر التي يقول فيها « إن التأمل في الارتباط الماهوي القائم بين الحقيقة والحرية يؤدي بنا إلى البحث في ماهية الإنسان من منظور يضمن لنا تجربة أساس ماهوي خفي للإنسان أو الآنية »[3].

هذا الأساس هو التّواجد أو التخارج وهو الوجود في العلم أو الوجود الماهوي أو العلو بالنسبة لأعمال هيدجر الأولى.

وقد أكد هيدجر من خلال "الوجود والزمان" و"عن ماهية الأساس" على هذه العلاقة الجوهرية بين الحقيقة والحرية.

---

[1] - Alphonse de waelhens, Phénoménologie et vérité, op. cit, pp 93-94.

[*] - موضوعي Thématique: ما هو قائم أو ما يقوم مقام الموضوع بالنسبة للنشاط الذهني سواء كان هذا الشيء متضمنا أي لا مفكرا فيه، أو على نحو صريح أي مفكرا فيه، أنظر:

- Paul Foulque, Dictionnaire de la langue philosophique, op. cit, p 722.

[2] - Alphonse de waelhens, Phénoménologie et vérité, op. cit, p 94.

[3] - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, op. cit, p 82.

إن الحقيقة كما يؤكد هيدجر في "الوجود والزمان" و "عن ماهية الأساس" على السواء- هي مكون أساسي للوجود –في- العالم، والعلو كما سبق وأن بينا هو سمة أنطولوجية للوجود –في- العالم، وهو الفعل أو السلوك الذي يتأسس بواسطته العالم، وتتأسس به الآنية باعتبارها إنية، والحرية هي ما به يكون العالم، وبالتالي ما به توجد الآنية بوصفها إنية.

وبهذا تكون الحقيقة هي الحرية سواء بالنسبة للمرحلة الأولى من تفكير هيدجر أو المرحلة الثانية، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن هيدجر الأول و هيدجر الثاني هما "واحد" وإذا كان تطور مفهوم الحرية والحقيقة بالنسبة للمرحلة الثانية من تفكير هيدجر يبلغ من العمق حدا يجعلنا نقول معه أنّ هيدجر الأول و هيدجر الثاني "ليسا نفس الشخص".

يقول هيدجر: «... إن الحرية قبل هذا كله (أي قبل الحرية السلبية والإيجابية) هي الهبة أو الانصراف إلى انكشاف الموجود بما هو كذلك، والتكشف نفسه يحافظ عليه ويصان في الهبة المتخارجة، وبفضل هذه الهبة (أو هذا الانصراف والتوجه) يكون انفتاح المفتوح أي يكون الهناك ما يكون عليه»[1].

ويعني ذلك أن الحرية ليست هي ما نتصوره عادة تحت مفهوم الرغبة أو النزوع إلى اختيار شيء أو تحقيقه دون الآخر، وليست الحرية هي القدرة على تحقيق العمل أو الامتناع عنه دون الخضوع لتأثير قوى خارجية، كما أنها ليست هي القدرة على تحقيق الفعل أو الامتناع عنه دون الخضوع لتأثير قوى باطنية. وإنما هي قبل كل شيء القدرة الأنطولوجية على التخارج والتعرض لانكشاف الموجود.[2] وهذا التعرض لانكشاف الموجود الذي يتيح للموجود نفسه أن يتجلى وينكشف فيما هو عليه وعلى ما هو عليه، هو الذي يمكن التعبير المستحضر من التوجه نحو الموجود الذي يوجد في مقابلته والتوافق معه حسب قانون التوافق ومن جهة ثانية أن هذا التعرض هو الذي يمكن الموجود الإنساني من تأكيد آنيته ومن التعبير عن وجوده كآنية.[3]

---

(1) - Martin Heidegger, De l’essence de la vérité, op. cit, , p 85.
(2) - Ibidem.
(3) - Ibidem.

ونلاحظ في هذا الصدد أنه لم يطرأ أي تغيير بخصوص هذه الفكرة عما ورد في كتابـــه "عن ماهية الأساس" من أن الآنية لا تدرك ذاتها إلا من خلال اهتمامهـــا بالغير أي من خلال تجاوزها لذاتها صوب الآخر، الذي من خلاله تعلو نحو ذاتها –إن الإنسان- في نظر هيدجر لا يدرك ذاته من خلال علاقته التجريبية بالأشياء إلا على نحو عرضي وغير أصيل بينما بتجـــاوزه لذاته نحو الآخر ومن خلال الآخر نحو الذات يكـــون هو ذاته، أي يدرك ذاته على نحو أصيل(1). فأن يتواجد الإنسان معناه أن الإنسان لا يدرك ذاته إلا بمفارقته لذاته، وأن نكون أحرار معناه أن تكون لدينا القدرة على اتخاذ مسافة إزاء الموجود، على أن نضع الموجود موضع الكشف على ضوء المنفتح حيث تفهم الحريـــة على أنها الانفتاح على الموجود والتعرض إليه.(2)

هكذا يتضح لنا ما قلناه من قبل من أن الحرية ليست مجرد خاصية يمتلكها الإنسان أو أنها جزء من طبيعته، بل هي عين ماهيته أو روح روحه -على حد تعبير غبريال مرسيل-، حيث يؤكد هيدجر على أن الحرية ليست شيئا يمتلكه الإنسان ويتصرف فيه على هواه، بل هي من تمتلكه، إنها تحيط به، تستغرقه وتؤسس وجوده كإنسان، إن الحرية هي الوجود الإنساني نفسه: ولهذا فإن الإنسان الذي يفتقد الحرية أي الإنسان الذي لا يملك أن يكون خارج نفسه لا يوجد على الإطلاق، كما أن الحيوان لا يوجد ولا يشارك في أية كينونة أو حضور(3).

ويتفق هيدجر في القول بأن الحرية هي عين وجود الإنسان مع كل الفلاسفة الوجوديين حيث يرى سارتر في كتابه "الوجودية مذهب إنساني" بأن الحرية ليست مجرد صفة مضافة أو خاصية طبيعية بل هي نسيـــج الوجود الإنساني، لأن الحريـــة هي التي تجعل الإنسان إنسانا، وهي "عين الوجود"، ولهذا يصح اعتبارها تعريفـــا للإنسان(4).

---

(1) - Alphonse de waelhens, Phénoménologie et vérité, op. cit, pp 100- 101.
(2) - Josephe Sadzik, Esthétique de Martin Heidegger, op. cit, p 68.
(3) – Ibid, p 36.
(4) - جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، دون ترجمة، تقديم كمال الحاج، (د.ط)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1978، ص 82.

كما يرى كارل ياسبـــرز[*] بأن الحرية ليست ظاهرة ولا واقعـــة ولا خاصيـــة ولا كيفية، وإنما هي عين الوجود الماهوي أي الوجود الإنساني[1]، وكذلك الأمر بالنسبـــة لـــ "لافيل"[*] حيث يؤكد لافيل مع باسبرز بأن الحرية لا توصف ولا تحدد ولا يمكن اعتبارها جزءا من الطبيعة الإنسانية، فالحرية ليست شيئا باطنا فينا بل هي وجودنا بأسره، من حيث أنها القوة التي تخلق بها الذات ذاتها[2] ونفس الموقف يتبناه غبريال مارسيل[**]، حيث يرى مارسيل أنه إذا كنا عادة ما ننظر للحرية على أنها شيئا منسيا بعيد المنال، فذلك لأنها ليست شيئا سوى الوجود الإنساني[3].

ومن هنا نجد أن هيدجر يشارك غيره من الوجوديين القول بأن الإنسان محكوم عليه بالحرية، فقد قدر على الإنسان أن يكون حرا، وليست له الحرية في أن يتخلى عن حريته، فالإنسان حر بما هو إنسان ولا يمكن أن يوجد إلا باعتباره حر[4].

غير أن هيدجر لا ينظر للحرية على أنها عملية اختيار المواقف والأفعال، في سعي مستمر لتحقيق الذات بوصفها شروع نحو المستقبل، بل على –أي الحرية- أنها انفتاح على حقيقة الوجود وتعرض لإنارته، وفي هذا يختلف هيدجر مع الفلاسفة الوجوديين، كما يختلف مع موقفه السابق أيضا، حيث تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى الاختلاف الذي

---

(*) - كارل ياسبرز Karl yaspers: (1883-1965) أحد الدعاة البارزين للوجودية الألمانية وأستاذ بجامعة بال، بدأ طبيبا للأمراض العقلية، وقد حدد هذا بشكل كبير تصوره للمشكلات الفلسفية، ويرى أن مهمة الفلسفة هي استيعاب ما هو لا عقلي، أنظر: - م. روزنتال وب. يودين، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 490.

(1) – زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ص 437-438.

(*) - لويس لافيـــل Louis Lavelle: (1883-1951) فيلسوف فرنسي ذو نزعة روحية وجودية، تسيطر على فكره الفلسفي فكرتان رئيسيتان هما "الباطن المحض" و "الوجود المطلق"، أنظر: - عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 343.

(2) - زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الحرية، مرجع سابق، ص ص 29- 30.

(**) -غبريال مارسيل Gabriel Marsel : (1889- ؟ ) فيلسوف وكاتب فرنسي، أستاذ بجامعة السربون، الداعية الرئيسي لما يسمى بالوجودية الكاتوليكية، التجربة الوجودية عنده لاعقلانية وتصلح موضوعا للإيمان. أنظـــــر:
- م، روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 437.

(3) - زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الحرية، مرجع سابق ، ص 30.

(4) - محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 107.

طرأ على وجهة نظر الفيلسوف فيما يتعلق بمفهوم الحرية، بعد مؤلفه "عن ماهية الأساس" إذ لم تعد الحرية -في نظر هيدجر- ضمن أعماله المتأخرة ابتداء من "في ماهية الحقيقة" هي: القدرة التي تتجاوز بها الآنية ذاتها صوب إمكانات أو مشروعات محددة في مسعى متصل لتحقيق ذاتها وتفسير الأشياء في نفس الوقت، أي القدرة على تنظيم عالم ما، من حيث أن هذا العالم هو مجموع إمكانيات الآنية أي مجموع العلاقات التي يمكن أن تقوم بينها وبين الموجودات التي توجد في وسطها[1]، بل القدرة على التعرض لانكشاف الموجود، صحيح أن تفسير الحرية على أنها تجاوز صوب العالم، يتجاوز التفسير التقليدي للحرية كاختيار وتلقائية، لأن الاختيار والتلقائية يفترضان تجاوز الآنية مقدما، ولكن المهم بعد ذلك أن "في ماهية الحقيقة" قد جاءت لتؤكد أن التعرض لانكشاف الموجود أي الحرية هو ماهية الحقيقة باعتباره ما يهيئ للموجود أن يوجد.

يتبين لنا مما سبق أن إدراكنا للأشياء ليس ممكنا إلا لأننا نملك القدرة على كشف الموجود، والوجود –في- العالم (أي الوجود الماهوي) أو العلو أو الحرية تبعا لتفسير "الوجود والزمان"، والحرية (أي التخارج) تبعا لتفسير "في ماهية الحقيقة" هو أو هي هذه القدرة. إن الحرية تبعا لتفسير "في ماهية الحقيقة" هي القدرة التي بواسطتها نكتشف الموجود باعتبارها الوسيط بين عالم الموجودات والمنفتح (أي المجال المنير)، الذي يجعل الموجودات تتفتح من تلقاء ذاتها وتتكشف على ما هي عليه وفيما هي عليه، إضافة إلى أنه يجمعها ويأويها، فالحرية هي التي تؤمن التوسط بين عالم الموجود والمنفتح[2]. وأن يكون الإنسان حرا فهذا يعني أن يكون قادرا على الانفتاح أي على التعاطي مع المنفتح الذي يقوم كل موجود بالنسبة إلينا في داخله ويستقر فيه، والتعاطي مع المنفتح معناه أن ينقل الإنسان نفسه إلى النور الذي يتيح للموجودات أن تظهر على النحو التي هي عليه، أي أن يوجد، أن يضع نفسه في مجال المواجهة والتعرض لنور هذا المجال (المنفتح). ولذلك تعتبر الحرية بوصفها ما يهيئ للموجود أن يوجد هي الحقيقة ولكن كحقيقة مشتقة لا كحقيقة أصيلة، فما الحقيقة الأصيلة ؟.

---

(1) - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص 123.

(2) - عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص 461.

## 3- اللاتحجب كأساس مفترض للحقيقة

يقول هيدجر « الحقيقة تعني جوهر ما هو حقيقي. ونحن نفكر فيها بناء على تذكرنا للكلمة اليونانية Aléthéia (أليتيا) [*] التي تعني كشف، عدم الخفاءUnverborgenheit »[1].

ويعني ذلك أن الحقيقة بمعناها الأولي والأصيل ليست تطابقا بين العقل والشيء. وإنما هي ذلك الذي قصده الفلاسفة اليونان المبكرين من كلمة أليتيا Aléthéia بمعنى الكشف واللاتحجب، حيث يفسر هيدجر كلمة أليتيا اليونانية بمعنى اللاتحجب أو سلب الحجب والخفاء إلى الظهور والجلاء، فهو يرى أن الألف a التي تبدأ بها كلمة أليتيـــا Aléthéia تأتي من الفعل لانتان Lanthan أخفى وحجب Dissimuler[2].

وترجمة هيدجر لكلمة الأليتيا، باللاتحجب وعدم الخفاء التي تفيدنا المعاجم بأنها الحقيقة، ليست مجرد ترجمة لفظية، وإنما هي محاولة للنفاذ إلى الأساس الذي يقوم عليه جوهر الحقيقة بمفهومها الشائع كتطابق بين العقل والشيء.

يقول هيدجر في هذا الصدد: « ولو ترجمنا الكلمة اليونانية (أليتيا) اللاتحجب بدلا من ترجمتها بـــ "الحقيقة" فإن هذه الترجمة لن تكون فحسب أكثر أمانة من الناحية "الحرفية" بل إنها ستوجهنا إلى تغيير تفكيرنا في التصور الشائع للحقيقة بمعنى توافق المنطوق وستجعلنا نرجع إلى المعنى الأصلي الذي لم يفهم بعد حق الفهم -وهو انكشاف الموجود أو تكشفه »[3].

إن تأمل الفرق الواضح بين المعنى الحرفي لكلمة "الأليتيا" التي تترجمها معاجم اللغة بالحقيقة (وهو تفسير لا يوافق عليه كثير من فقهاء اللغة) كلاتحجب Aléthéia وبين المعنى التقليدي للحقيقة كتطابق بين العقل والشيء أي بين المعنى اللفظي لأصل كلمة الحقيقة، وبين تأويل الحقيقة كتطابق، يحملنا على التفكير بأن الأمر ليس مجرد تغيير

---

(*) - أليتياAléthéia: الكلمة تعني اللاتحجب، لا a وتشير إلى السلب، و لانتانـــو Lanthano وتشير إلى التحجب أو الخفاء، ويستخدمها هيدجر للإشارة إلى الحقيقة بمعنى اللاتحجب والانكشاف. أنظر: - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 125.

(1) - مارتن هيدجر، أصل العمل الفني، مصدر سابق، ص 70.

(2) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 133.

(3) - Martin Heidegger, de l ‘essence de la vérité, op. cit, p 84.

لكلمة الاستعمال الحقيقة بدل الكشف، بل إن الأمر أعمق من ذلك، إنه يشير إلى حدث ما، يجرنا على التعبير عن جوهر الحقيقة في كلمة الكشف، وإلى وجود علاقة أصيلة بين الحقيقة بمفهومها اليوناني والحقيقة بمفهومها التقليدي[1]. ومن ناحية أخرى أنها محاولة لإدراك التجربة الأصيلة، تجربة الإنسان في علاقته بالوجود التي ارتبطت منذ القدم بظاهرة الظهور والانكشاف، والبحث عن الحدث الذي كان سببا في بروز مصطلح الأليتيا[2].

والجدير بالذكر أن التجربة التي يؤكد عليها هيدجر -على غرار كل الفلاسفة الوجوديين- ليست هي التجربة العلمية، فالأولى تعبر عن معاناة داخلية أو تجربة باطنية أما الثانية فهي تعني التجربة الحسية ضمن نطاق العالم التجريبي، فالمعرفة بالنسبة للفيلسوف التجريبي، هي التي تتم عن طريق الملاحظة التجريبية، وليس عن طريق التجربة الذاتية[3].

وينبهنا هيدجر في هذا الصدد إلى أن اللغة اليونانية ليست مجرد لغة كاللغات الأوروبية بل تتميز عنها بكونها لوغوس، أي بقدرتها على إظهار الشيء بالهيئة المخصصة له وعلى الحالة التي هو عليها، فاللغة اليونانية هي وحدها القادرة على جعل المشار إليه ينبسط أمام أعيننا في مقام الحضور بوصفه كذلك، حيث يكون الدال في اللغة اليونانية وبطريقة متميزة هو المدلول نفسه، حيث أنه بسماعنا للكلمة اليونانية لا نكون في حضرة صورة الشيء بل في حضرة الشيء ذاته كما يظهر لنا نفسه في مقام الحضور، فبالكلمة اليونانية المسموعة نكون في حضرة الشيء نفسه الواقع أمامنا مباشرة لا في حضرة معناها وحده[4].

ويلزم عن هذا أنه بسماعنا للكلمة اليونانية "أليتيا" لا نكون فقط في حضرة معناها كلاتحجب وانكشاف، بل وفي حضرة هذا المنكشف واللامتحجب كواقع أمامنا، وهذا هو

---

(1) - مارتن هيدجر، أصل العمل الفني، مصدر السابق، ص70.

(2) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 132.

(3) – فريدة غيوة حيرش، من الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل، دراسة تحليلية لمشكلة التغير الوجودي، جان بول سارتر أنموذجا، (د. ط)، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، (د. ت)، ص 32.

(4) - مارتن هيدجر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرن وماهية الشعر، مصدر سابق، ص 58.

الملمح الظواهري الذي اكتشفه هيدجر عند فلاسفة اليونان الأوائل كما اكتشفه عند أرسطو، فاللوغوس عند أرسطو هو إتاحة رؤية الموجود الذي ينقل من خلال القول من التحجب إلى اللاتحجب ومن الخفاء إلى الظهور، أي أن القول هو في صميمه إظهار وكشف للشيء نفسه أو الموجود[1].

يرى هيدجر في كتابه "الوجود والزمان" أن الوجود -في- العالم هو ما به تتكون الآنية باعتبارها موجودا قادرا على الكشف، ولأن فكرة الحقيقة تتضمّن انكشاف الموجود فيما هو عليه وعلى ما هو عليه، فإنه يتعين أن تكون الحقيقة هي الفعل الكاشف الذي تقوم به الآنية حين تكشف الموجود، أو هي -على نحو أكثر دقة- هي سلوك الآنية الكاشف فالحق هو هذا السلوك الذي تسلكه الآنية، كما هو في نفس الوقت ذلك الذي ينكشف من خلال السلوك.[2]

إن الحقيقة هي السلوك الكاشف وهي أيضا انكشاف الموجود، إلا أن هذا التصور الأخير لمعنى الحق أو الحقيقة أعني "حقيقة الشيء" "la vérité de la chose" ليس ممكنا إلا إذا كان أساسه "حقيقة الآنية " La vérité du Dasein" أي السلوك الكاشف.

ويعني ذلك أن الحقيقة بمعنى انكشاف للشيء هي حقيقة مشتقة أي ثانوية، وأن الحقيقة الأصلية، هي السلوك الكاشف، إن حقيقة الآنية هي الحقيقة الأصلية، وهي كذلك لأنها أسبق في الوجود من كل ظهور أو تكشف للوجود.[3]

إن الآنية بحسب ماهيتها هي عين إمكانياتها، وهي لا تكون ذاتها إلا باختيارها لإمكانياتها التي تحققها أو تسعى إلى تحقيقها، غير أن تحقيق هذه الإمكانيات لا يتم في فراغ، إذ أنها كوجود ممكن موكول دائما إلى الرمي أو الإلقاء (كون الآنية ملقى بها في هذا العالم، وعليها أن تأخذ على عاتقها تبعة وجودها) أي إلى ما يمكن أن نسميه الوجود الفعلي–في أي الوقائعية[4]. فالآنية تلقي بنفسها في إمكانيتها في عالمها المحيط، وتفسر

---

[1] - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 132.

[2] - المصدر نفسه، ص 123 .

[3] - Alexandre Koyere, Etudes d’histoire de la pensée philosophique, Op. cit, p 250.

[4] - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 77.

العالم بحيث ينكشف لها في إطار الإمكانيات التي تلقيها، وهي بهذه الطريقة تفسر الموجودات أي تجعلها معقولة، أو بتعبير آخر تكشفها فيما هي عليه وعلى ما هي عليه[1].

وانفتاح الوجود – في- العالم هو الذي يمكن الموجودات من أن تصير مكشوفة، أي مدركة من جهة استخدامها أو –على نحو أكثر دقة- باعتبارها أدوات –في- متناول اليد لتحقيق المشروعات المختلفة، فما أن ينفتح العالم حتى يتم انكشاف ما بداخله من موجودات، وذلك بانكشاف مجموع الوظائف المعبرة عن علاقة "من - أجل"، والتي على أساسها يتم فهم حقيقة الآنية باعتبارها من يفرز المعنى والمعقولية[2].

إن الآنية -في نظر هيدجر- وهي تلقي بنفسها في إمكانياتها في سعي مستمر لأن تكون ذاتها تصدر نورا (أشبه بنور فطري) ينير العالم فيصير مكشوفا، وما أن ينكشف العالم حتى ينكشف ما بداخله من موجودات، فبانكشاف العالم تتكشف الموجودات وتظهر على الحالة التي هي عليها أي باعتبارها موجودات –في- متناول اليد.

وبهذه الطريقة فقط يتم انكشاف الموجودات، فالموجودات ليست مكشوفة (أي موجودة) إلا على أساس هذه الإمكانيات، وانكشاف الموجودات يعني أنها قد صارت معقولة. هذا النور هو المعقولية ذاتها أي وجود الموجودات الخام أو الموجودات في ذاتها.[3]

العالم إذن هو الأفق أو المجال الذي تظهر فيه الموجودات وتتكشف فيما هي عليه وعلى ما هي عليه وخلق العالم (ليس عالم الموجودات الغفل الذي تقوم وراء الوجود والفكر، إنما مجموع الموجودات الداخلة في العالم والتي هي ليست متجلية أي معقولة إلا من حيث نسبتها إلى هذا العالم) هو من فعل الآنية[4]، ولهذا السبب يؤكد هيدجر على أن فعل الكشف هو كيفية من كيفيات الوجود –في- العالم.[5]

---

(1) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، ص 122.

(2) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سلبق، ص 25.

(3) - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص 77.

(4) - المرجع نفسه، ص 122.

(5) - Martin Heidegger, l’être et le temps, op. cit, p 255.

هذه الكيفية في تحقيق الذات تعبر من حيث الأساس عن حقيقة الوجود الماهــوي "la vérité de l'existence" أي حقيقة الآنية بوصفها "مشروع"، فالواقع أن انكشاف الموجود فيما هو عليه وعلى ما هو عليه، ينشأ عن هذه الكيفية[1]. كما أن الآنية لا تدرك نفسها في حقيقتها إلا بإدراك السياق الوظيفي للموجودات أو سياق الدلالة التي يمكنها من السيطرة على العالم المحيط، أي باكتشافها لمجموع العلاقات الكائنة بين الموجودات الداخلة في العالم، والموجودات ذاتها[2]. هذا الإدراك الذي يمكنها من بناء عالم مفهوم، حيث يشير هيدجر إلى أن علاقات الإحالة دالة أو ذات مغزى، وأن الآنية من خلال ارتباطها بشبكة العلاقات تتمكن من إدراك ذاتها من حيث أنها قدرة على الوجود ومن حيث أنها وجود مستبق لذاته –في- العالم، فتسقط بذلك المعنى والمعقولية التي بواسطتها ينكشف ما بداخل العالم من موجودات[3].

ويزداد إدراك الآنية لحقيقة وجودها من خلال القلق، فمن خلال القلق تدرك الآنية لا جدوى الموضوعات العالمية وضرورة الارتداد إلى الذات، وإن كانت هذه الذات لا تخرج عن كونها مجرد إمكانية عارية، كما تدرك أيضا تناهيها، فمن خلال القلق تتفتح الآنية على حقيقة كونها "وجودا-للموت" ما ينأى بها بعيدا عن عالم الأشياء والأدوات، وعالم الناس، ويحررها لإمكانياتها الصميمة، أي لأن توجد وجود حقيقي.[4]

والقلق إزاء الموت هو الذي يفتح الأفق الذي تظهر من خلاله الموجودات ككل (أي العالم)، ويمكن الموجودات من أن تصبح جلية (أي مكشوفة)، ذلك أن الموت بوصفه إمكانا مطلقا ونهائيا يثير مشكلة تصور الوجود البشري ككل، لأنه حد للوجود، وإدراك هذا الحد يمكن الآنية من التعرف على الحقيقة الكاملة لموقفها العيني ومن ثم أنه يمد الآنية بالإطار الذي تستطيع أن تضع في داخله شتى إمكانياتها.[5]

---

[1] - ريجيس جوليفييه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص 97.

[2] - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص 118.

[3] - المرجع نفسه، ص 130.

[4] - زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص ص 408-410.

[5] - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي، مرجع سابق، ص ص 284-342.

هذه المواجهة للموت التي تسيطر على وجود الآنية تبلغ ذروتها في التصميم، والتصميم كما عرفناه هو حقيقة الآنية ولب أصالتها، وهو النداء الذي يحثها على الخلاص من التشتت والضياع في عالم الناس ويحررها لعالمها ولإمكان وجودها، ووجود الآخرين المشتركين معها وجودا حقيقيا، استنادا إلى أن الوجود المصمم يكشف عن البنية الأساسية للآنية بوصفها وجودا –فعليا- مستبقا لذاته – ومتجها نحو نهايته- في العالم.[1]

ولكن ما علاقة التصميم بالحقيقة ؟ إن التصميم - في نظر هيدجر- هو أسلوب يميز الانفتاح، والانفتاح كما سبق وأن فسرنا هو الحقيقة الأصلية، ويعني ذلك أن التصميم هو الحقيقة ذاتها[2].

يتبين لنا مما سبق أن هناك مساواة ضرورية بين حقيقة الأشياء وحقيقة الآنية، والواقع أنها"حقيقة واحدة بعينها هنا وهناك، فلا يكون ثمة وجود إلا إذا كانت ثمة حقيقة، ولا وجود للحقيقة إلا إذا كانت هناك آنية، فكل حقيقة تنسب إلى الآنية، والآنية هي في ذاتها حق، و لهذا تكون –في- الحقيقة.[3]

إن الآنية -في نظر هيدجر- "تكون في الحقيقة"، غير أن ذلك لا يعني أنها تملك الحقيقة كل الحقيقة، فذلك مستحيل بسبب تناهيها، وإنما يعني أنها قادرة على الكشف، وعلى انتزاع الحقيقة من اللاحقيقة، والكشف من ثنايا التحجب والخفاء[4]، عن طريق التصميم، هذا الكشف وهذا الانتزاع ليس ممكنا إلا لأنها تملك القدرة على الوقوف في انفتاح الوجود، على اتخاذ سلوك إزاء هذا الموجود أو ذاك، وكل هذا يسميه هيدجر بالانفتاح.

يقول هيدجر:«إن الحقيقة ليست شيئا سوى هذا الفعل الكاشف الذي تقوم به الآنية»[5].

ويعني ذلك أن الآنية هي مصدر الحقيقة وأساسها الأول، وليس الله، فالحقيقة باعتبارها مكون أساسي للوجود –في- العالم تنسب إليه الآنية وليس إلى الله أو إلى أي موجود أسمى.

---

[1] - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي، مرجع سابق، ص 373.

[2] - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 101.

[3] - Martin Heidegger, l'être et le temps, op. cit, p275 .

[4] - Ibid, p 266.

[5] - Ibid, p 265

ولأن الآنية هي من حيث الجوهر والأساس وجود –في- العالم و ليست ذاتا تتعقل الوجود، فإن فكرة وجود حقيقة أنطولوجية بالمعنى الذي تفهم به بالنسبة للتفكيـــر الفلسفي

التقليدي: أن المعقولية أساسية للوجود، تصير أمرا مستحيلا.[1]

إن الحقيقة -في نظر هيدجر– تبعا لتفسير "الوجود والزمان"- هي انفتاح الآنية، وهي تقوم على سلوك الآنية الكاشف، وعلى تكشف الموجود في عالمها، والآنية بانفتاحها على العالم تؤسس هي نفسها المعقولية التي تفتقر إليها الموجودات الخام، مما يعني أن الحقيقة هي صناعة للآنية ولكن ألا نبتعد بهذا عن دائرة التصور المألوف لطبيعـــة الحقيقة؟ ألا نسيء فهم العبارة "أن الحقيقة صناعة للآنية"، إذا حاولنا أن ننظر إلى الحقيقة بمنظار التقليد الفلسفي من حيث أنها موضوعية، خالدة وأبدية. أليس ربط الحقيقة بالآنية، واعتبار الآنية مصدرا لها يضفي على الحقيقة طابع الذاتية، ويجعلها فريسة التعسف والهوى، وهذا على الأقل إذا فهمنا من كلمة ذاتية أنها نتيجة إرادة اعتباطية[2].

الواقع أن الحقيقة باعتبارها كشف هي نحو من أنحاء الوجود، إنها نفسها وجود، بمعنى أنها ليست صفة مضافة  للوجود يمكن عزلها عن باقي الصفات، بل أسلوب في الوجود،وهي تفلت باعتبارها كذلك من نزوات الآنية من حيث أنها تنتج عن التركيب الكلي للآنية.

ليست هناك إذن حقيقة جزئية أو بالأحرى هناك حقيقة كلية أو –على نحو أكثر دقة- هناك قيمة جزئية، و بالتالي لا يمكن الحديث عن أي توجه للشك، الشك في إمكانية وجود الحقيقة، وقيام المعرفة، فهناك حقيقة بالضرورة، بحكم أن الإنسان وفقا لكيفية وجوده يكون قادرا على انتزاع الحقيقة وإظهارها عن طريق سلوكه الكاشف. وإذا كان من واجب الاعتقاد بضرورة وجود حقيقة، فذلك لأن الآنية من حيث بنيتها كوجود –في-

---

(1) - ريجيس جوليفييه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص 97.

(2) - المرجع نفسه، ص ص 98-99.

العالم تدرك تماما أنّها موجود قادر على كشف الحقيقة، والحقيقة تتم عندما تتجه الآنية إلى الموجود بوصفه كذلك وتحاول تفسيره، ولهذا السّبب تعتبر الحقيقة صناعة إنسانية. [1]

وينتقد "ريجيس جوليفيه" فكرة هيدجر عن القيمة الكلية، حيث يتساءل عن قيمة البرهان المعتمد في تأكيد القيمة الكلّية، المعطاة للحقيقة، إن هيدجر في نظر "ريجيس جوليفيه" قد اعتمد في تأكيده للقيمة الكلّية على التّركيب الكلّي للآنية، غير أنّ هذا الدّليل يجعلنا ندور في حلقة مفرغة، ذلك أنّ تركيب الآنية هو نفسه الذي يؤدي إلى اكتشاف حقيقة وجود الآنية. ويعني ذلك أن تركيب الآنية هو نفسه الذي يشكّل ذاته باعتبار أنّه حقيقة كلية، وهذا تأكيد على الطّبيعة الذاتية للحقيقة ونفي للقيمة الكلية.[2]

ومن جهة أخرى، إذا كانت الحقيقة تصدر عن التّركيب الكلي للآنية الذي يمثل في كليته مفهوم الآنية، فإن إمكانية الشك تجد مجالها هنا، استنادا إلى بروتاغوراس الذي يؤكد على أن الحقيقة ذات طبيعة ذاتية.[3]

ليست فكرة احتمال وجود نزعة شكية هي وحدها التي يرفضها هيدجر بل وأيضا فكرة وجود حقائق أزلية، حيث يشير هيدجر في كتابه "الوجود والزمان" إلى أن مشكلة الحقائق الأزلية مشكلة متداعية وغير يقينية بسبب افتقارها للبرهان، على اعتبار أنّها مشكلة لا يمكن أن تحل إلا على أساس برهان يثبت بأن الآنية موجود سرمدي، ومادمنا لا نستطيع الإقرار بذلك بسبب افتقارنا للبرهان، فستظل فكرة الحقائق الأزلية مجرد افتراض وجنوح للخيال لن يتحول إلى توكيد له ما يبرّره لمجرّد أن الفلاسفة قد آمنوا به.[4]

يتبين لنا مما سبق أن الحقيقة على نحو أصيل ليست صفة للحكم أو السلوك، وإنما كشف وانفتاح وهي مكون أساسي للوجود –في- العالم، ولا يمكن فهمها إلا من خلال

---

[1] - المرجع نفسه، ص 99.

[2] - ريجيس جوليفييه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق ، ص 99.

[3] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] - Martin Heidegger, L'être et le temps, op. cit, p 272.

التركيب الأساسي للآنية، التي هي في ماهيتها فهما أو تفسيرا للوجود، ولذلك كانت الحقيقة تبعا لتفسير "الوجود والزمان" تصورا هيرمينويطيقي[*][1].

واللاتحجب أو الانكشاف كما يرى هيدجر في رسالته "في ماهية الحقيقة" هو الأساس الذي تقوم عليه الحرية باعتبارها ماهية الحقيقة.

يقول هيدجر: « إن الحرية ليست أساس الإمكانية الباطنية للتطابق إلا لأنها تستمد ماهيتها الخاصة من الماهية الأصيلة للحقيقة أو الحقيقة الأصيلة، التي هي وحدها ضرورية وأساسية حقا »[2].

ويعني ذلك أن الحرية لا تمثل أساسا مطلقا في ذاتها، بل تفترض أساسا غيرها، هذا الأساس هو الماهية الأصيلة للحقيقة، وهو الأساس الذي يمكن الحرية من أن تكون ماهية الحقيقة باعتبارها –أي الماهية الأصيلة للحقيقة- أساسا مطلقا، فهو بالنسبة للحرية كالأرض بالنسبة للشجرة، وكما أن الشجرة تنبت من الأرض التي تضرب فيها بجذورها، كذلك تنبثق الحرية من الماهية الأصيلة للحقيقة، التي تنزل إليها بجذورها، فالماهية الأصيلة للحقيقة هي العنصر الذي يحيا فيه جذر الحرية.

ويشير ذلك إلى عمق التحول الذي طرأ على وجهة نظر الفيلسوف فيما يتعلق بفهمه للحرية من خلال عمليه الفلسفيين "عن ماهية الأساس" و "في ماهية الحقيقة " إذ لم يعد ينظر للحرية من خلال "في ماهية الحقيقة" على أنها أساس مطلق -أو أساس الأساس- من حيث أنها الفعل الذي تؤلف به الآنية العالم، كما هو الأمر بالنسبة لـــ "في ماهية الأساس" بل على أنها أساس مشتق يرد إلى غيره، حيث يوصف هذا الغير بأنه أكثر ضرورة وأساسية[3]. وبهذا نصل إلى ملمح جديد يدل على تطور مفهوم الحقيقة من خلال

---

[*] - كلمة هيرمينويطيقا Hérmeneutik مصدرها الفعل اليوناني Hermeneuein بمعنى يفسر، ويستخدم المصطلح الإنجليزي غالبا للإشارة إلى تأويلات النصوص الدينية في الكتاب المقدس، ولكن تتخذ الفينومينولوجيا الهيرمينويطيقية عند هيدجر معنى مختلفا بحيث تصبح الفينومينولوجيا تفسيرا يبين خصائص الآنية وبنيتها، ويشير إلى البنيات القبلية التي تجعل فهم الجود ممكنا. أنظر: -صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص100.

[1] - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص 76.

[2] - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 82.

[3] - OTTO Pöggeler, la pensé de martin Heidegger, un chemin vers l'être, traduit par Marianna Simon. Aubier, édition Montaigne,. Paris, 1967, p 133.

"الوجود والزمان" و"في ماهية الحقيقة". فقد رأى الفيلسوف في كتابه الأكبر أن الحقيقة هي بمثابة إيجاد معنى لمشروعات الآنية، هذه المشروعات التي تمثل مجموع إمكانيات الآنية، هي التي تمكنها من انتزاع الموجود الواقعي (الموجود الغفل) من الظلام الذي هو مغمور فيه، والإنسان بإعطائه معنى لمشروعاته، يخلق هو نفسه المعقولية التي لا تملكها الموجودات الخام على أي نحو كان: ولكن في "في ماهية الحقيقة" لا يصل إلى هذا الحد من الغلو، بل أصبح ينظر للموجود في ذاته، ويعترف بدلالته ومعقوليته في ذاته[1]. ليست الحرية إذا أساس مطلق بل هي أساس مشتق لما يعتبر بحق "أساس الأساس"، أي للماهية الأصيلة للحقيقة، ولأجل ذلك يقرر هيدجر أنه ليس يكفي أن نقول أن ماهية الحقيقة هي الحرية، بل لا بد أيضا من أن نضيف إلى ذلك، أن أصل الحرية هو الحقيقة الأصيلة باعتبارها الأساس المطلق.

لكن أليس في هذا دور بالمعنى المنطقي؟ ألم يكن الفيلسوف يريد أن يفسر لنا ماهية الحقيقة فإذا به يؤكد أن الحرية هي: ماهية الحقيقة. ليؤكد بعدها أن الحرية ليست مجرد خاصية يمتلكها الإنسان ويتصرف فيها على هواه، بل هي التي نمتلكه وتؤسس وجوده كإنسان، وإذا سألناه وما الحرية، فإذا به يفسرها من جهة الماهية الأصيلة للإنسان، ليقرر فجأة أن الحرية ليست هي أساس الإمكانية الباطنية للتطابق إلا لأنها تستمد ماهيتها من الماهية الأصيلة للحقيقة الذي يزعم بأنها أشد أصالة وأكثر جوهرية.[2]

الواقع أن هذا الدور سيبقى ما بقيت نظرتنا إلى تفكير هيدجر نظرة تحليلية تهتم بالعزل والفصل، أما إذا نظرنا إليه نظرة كلية توحد بين الخطوات التي يتبعها للإجابة على السؤال ومراحل تفكيره لأختفى الدور.[3]

يؤكد هيدجر أن ماهية الحقيقة هي الحرية، ومعنى هذا أن الانفتاح الذي يتيح للموجود أن ينكشف على النحو الذي هو عليه يقوم على الحرية، ولكننا من جهة أخرى لن نفهم معنى الحرية حتى نتوجه بأبصارنا إلى ماهية الإنسان بحيث نجد أنفسنا في المجال الذي تنفتح وتتكشف فيه ماهية الإنسان، وتحضر بنفسها حضورا أصيلا. باعتبارها -أي

---

(1) - Martin Heidegger, de l 'essence de la vérité, op. cit, p 13.
(2) - Ibid, p 33.
(3) - Ibidem.

ماهية الإنسان- انفتاح وتعرض لانكشاف الموجود. بهذا يمتنع الدور لامتناع الاستدلال، إذ من غير الممكن استخلاص ماهية للحقيقة بالاستناد إلى بعض المبادئ الأولية ومن خلال سلاسل من الإجراءات العقلية، لاسيما وأن محاولة الاستدلال على "ماهية الحقيقة" والرغبة في إثباتها لا يتعلق بقاعدة معرفية عليا. والواقع أن الحقيقة ليست نتيجة لعمليات منطقية، وإذا كان الفيلسوف يفكر بطريقة لولبية فإنما يفعل ذلك ليمهد لنا الطريق لمعرفة الحقيقة ويهيؤنا لرؤيتها[1].

يؤكد هيدجر ضمن رسالته "في ماهية الحقيقة" أن الماهية الأصيلة للحقيقة (التي هي أكثر ماهوية وتقوم مقام الأساس بالنسبة للحرية) هي اللاتحجب أو الانكشاف.
ولكن ما هو الشيء الذي يتم انكشافه ؟

إنه الموجود L'étant نفسه، وهو أيضا المنفتح L'ouvert الذي يتقدم انكشافه على انكشاف الموجود ويحققه.[2]

والمنفتح هو:« الذي تصوره الفكر الغربي في بدايته ووصفه باللاتحجب "أليتيا" »[3].
ولكن ما هو هذا المنفتح الذي يتم انفتاحه والذي يدخل فيه كل موجود ويستقر فيه، والذي يتقدم انكشافه على انكشاف الموجود ويحققه ويوصف بأنه اللاتحجب أو الأليتيا؟

إنه "العالم" بالنسبة لتفسير "الوجود والزمان". والموجود في مجموعه وكليته بوصفه فيزيس (طبيعة) بالنسبة لتفسير في ماهية الحقيقة [4]. والفيزيس "Physis" من الكلمات القديمة في اللغة اليونانية وأغلب الظن أنها تعود إلى الفترة التي بدأ فيها الاهتمام بالموجود في ذاته وفي مجموعه وكليته، وهذا يدل على أن كلمة الفيزيس لم توجد قبل هذه الفترة. وتترجم كلمة الفيزيس عادة تبعا للترجمة اللاتينية لها على أنها: "الطبيعة"، أي أنها جملة الموجودات التي يتشكل منها الكون؛ وذلك بالنظر إلى أصل الكلمة Naître - Naissance والتي تدل على معنى الولادة والتفتح والظهور[5].

---

(1) - Martin Heidegger, de l ‘essence de la vérité, op. cit, pp 33-34.
(2) - Mourice Korvez, La phylosophie de Martin Heidegger, op. cit, p 71.
(3) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op. cit, p 84.
(4) - Ibid, p 86.
(5) - Martin Heidegger, Introduction à la métaphysique, traduit par Gilbert Kahn, édition presses universitaires de France, Paris, 6$^{eme}$, 1958, p 21.

بينما يترجمها هيدجر على أنها القوة التي تنبثق والمجال الذي يتلبث تحت سيطرة هذه القوة، فالفيزيس -في نظر هيدجر- هي كل ما ينبثق ويتفتح تفتحا فطريا، وهي بهذا المعنى لا تشير فقط إلى مفهوم الطبيعة، بل إلى مفهوم الطبيعة والحياة معا[1].

ويعني ذلك أن الفيزيس ليست هي الطبيعة أي جملة الموجودات التي يتشكل منها الكون المادي –الذي أصبحت تمثل لنا اليوم موضوعا للعلوم الطبيعة- فحسب كما ترجمت إلى اللاتينية وفهمها خطأ الرومانيون، بل تشمل جميع أنواع الموجودات، الآلهة والبشر، الأحياء والجماد، ككل منبثق، وأن أي محاولة للوصول إلى الفيزيس بسرد الأشياء والموجودات، هي محاولة مقضى عليها بالفشل ولن نجني من ورائها سوى إحصاء مجموع الموجودات دون أن نبلغ إلى مفهوم الفيزيس بمفهومها اليوناني أي الفيزيس بوصفها انبثاقا كليا[2].

إن ما ندعوه "طبيعة" الماء والنجوم، الإنسان والحيوان وكل أنواع النباتات، وهي أشياء كما نلاحظ تنبثق وتتفتح، حيث نلاحظ الانبثاق أو التفتح في شروق الشمس وفي حركة الأمواج وفي ولادة الإنسان والحيوان وفي تشابك النباتات والأشجار، إلا أن انبثاقها يضل مع ذلك انبثاقا جزئيا يتعلق بموجود معين بالذات، الأمر الذي يجعله عاجز عن تمثيل التفتح، بوصفه فيزيس أي التفتح كانبثاق، تفتح كلي موجه- في–ذاته- نحو الخارج (Se- tenir- en- soi- vers- le- déors) إن الفيزيس في مفهومها اليوناني –في نظر هيدجر- لا تشير إلى تفتح أي موجود كان، وإنما إلى التفتح الذي يحضر الموجود أمامنا في النور ويتفتح[3].

والجدير بالذكر أن اليونان لم يدركوا الفيزيس عن طريق استقراء الموجودات الجزئية والظواهر الطبيعية بل بطريق الحدس، حدس الموجود في مجموعه وكليته كأساس مشترك لكل الموجودات، على أن لا يدفعنا هذا إلى الاعتقاد بأن الطبيعة أو الفيزيس بمفهومها الضيق والمتأخر بوصفها موضوعا للحدس، هي ما كان يعنيه الفلاسفة اليونان بكلمة الفيزيس، إذ أن الإنسان عادة ما ينظر للأشجار وللسماء وللماء... ويظن أنه

---

(1) - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مرجع سابق، ص 43.

(2) - Martin Heidegger, introduction à la métaphysique, op. cit, pp 22, 23.

(3) - Ibid, P 22.

بهذا قد أدرك الطبيعة، بصورة أولية ومباشرة، إلا أنه في الحقيقة لم يفعل ذلك وما كان له أن يفعل ذلك إلا لأنه قد أدرك مسبقا وبصورة أكثر أولية ومباشرة الفيزيس كحضور في حالة تفتح وبزوغ دائم، أي الموجود في مجموعه وكليته مدركا على شكل حضور في حالة تفتح دائم، مما يعني أن تجربتنا للطبيعة منظورا لها من جهة تجربتنا للموجود في مجموعه وكليته هي تجربة أقل أولية أو بتعبير آخر هي تجربة ثانوية[1].

ويعتبر كتاب "مبدأ العلة" خير دليل على تأويل هيدجر لكلمة الفيزيس، حيث يورد هيدجر فقرة مميزة من كتاب "الفيزياء" لأرسطو، هذه الفقرة هي: « وعلى ما يبدو فإن من شأن طريق البحث أن ينطلق من الأشياء الأكثر معرفة ووضوحا بالنسبة لنا إلى الأشياء التي هي أبين وأكثر قبولا لأن تعرف بطبيعتها، إذ ليس سواء حال الأشياء التي يكون حصول المعرفة بها بالنسبة لنا، على وجه مباشر، كحال الأشياء التي تحصل معرفتها على الإطلاق، لذلك وجب على وجه ضروري، أن نبتدئ فنتطرق إلى الأشياء الأقل خفاء وغموضا بذاتها وأجلى وضوحا بالنسبة لنا لغاية أن ننتقل إلى الأشياء التي تكون بذاتها أكثر وضوحا وأقرب إلى الفهم »[2]. أي الأشياء التي تتفتح وتشرق من تلقاء ذاتها.

في هذه الفقرة يميز أرسطو بين حالين من الظاهر أو الجلي، بين ما هو أشد جلاء بالنسبة لوجهة نظرنا وبين ما هو أشد جلاء وظهور من تلقاء ذاته، من حيث أنه أولي، ومن حيث أنه ينفتح ويشرق من تلقاء ذاته. هذا الجلي والواضح وضوحا فطريا وهو الذي بطبيعته الانفتاح والإشراق إشراقا ذاتيا، هو بالنسبة لهيدجر معنى الفيزيس أي الموجود في مجموعه وكليته L'étant en totalité أي الوجود[3].

يتبين لنا ما سبق أن مفهوم الموجود في مجموعه وكليته يتوافق ومفهوم الانفتاح الفطري والبزوغ أو الإشراق الذاتي الذي بفضله تتفتح لنا الموجودات وتحضر أمامنا في مقام الحضور، وعلى هذا الأساس يمكن القول أن المنفتح الذي يدخل فيه كل موجود

---

(1) - Josephe Sadzik esthetique, de Martin Heidegger, op, cit, p 99.

(2) - أرسطو طاليس، الفيزياء – السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قينيني، (د.ط)، إفريقيا الشرق بيروت – لبنان، 1992، (المقالة الأولى الفصل الأول)، ص11.

(3) - مارتن هيدجر، مبدأ العلة، مصدر سابق، ص 71.

ويستقر فيه، و يوصف بأنه "الأليتيا" تبعا لتفسير في "ماهية الحقيقة" هو هذا الظهور الكلي والإشراق الفطري الذي يشغل مكان التمثل ويستثمره لحسابه الخاص كشبة للعلاقات.

من هنا يمكن القول أن الماهية الأصلية للحقيقة أو الحقيقة الأصيلة التي تشكل أساسا للحرية باعتبارها -أي الماهية الأصلية للحقيقة- الأساس الذي منه تستمد الحرية ماهيتها كأساس مشتق هي انكشاف الموجود الذي يتحقق معه نوع من الانكشاف للموجود في مجموعه وكليته، الذي يتقدم انكشافه على انكشاف الموجود ويحققه.[1]

ويعني ذلك أن الحقيقة ليست تطابقا بين العقل والشيء وإنما انكشاف ولاتحجب.

يقول هيدجر في هذا الصدد: « الحقيقة ليست خاصية لقضية متوافقة تتلفظ بها "ذات" حول "موضوع" بحيث "تكون لها قيمة" دون أن نعرف في أي مجال، إن الحقيقة هي انكشاف الموجود الذي يتحقق بواسطته نوع من الانفتاح »[2].

إن الحقيقة كما يؤكد هيدجر في "الوجود و الزمان" و"في ماهية الحقيقة" على السواء هي اللاّتحجب و الانكشاف و لكن هذا يعني أن معناها هو ذاته في كلا العلمين.

إنّ معنى الحقيقة في "الوجود والزمان" هو أوّلا: سلوك الآنية أثناء كشفها للموجود، أو على نحو أكثر دقّة هو فعل الكشف أو الوجود الكاشف، وهو ثانيا انكشاف الموجود، ومعنى الكشف هو خلع المعنى والمعقولية، أو الوجود l'être. أما انكشاف الموجود فيعني أن يصير معقولا أي موجودا. أمّا معنى الحقيقة في "في ماهية الحقيقة" فهو أوّلا: انكشاف الموجود الذي يحدث معه نوع من الانكشاف للموجود الشّامل أو الموجود في مجموعه وكليته، وهو ثانيا ترك الموجود. يوجد -أي فعل الكشف-، ولمفهوم الكشف هنا دلالته المختلفة، فهو لا يعني كشف الموجود بالنسبة لوجود الآنية، بل بالنّسبة للوجود الكلي أو الوجود العام، كما أنّ انكشاف الموجود لا يعني أن يصير موجودا، بل أن ينكشف بوصفه موجودا داخل نور الوجود، كما أن معنى الحقيقة هو انكشاف الوجود ذاته. الحقيقة

---

[1] - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 87.
[2] - Ibidem.

إذن هي انكشاف الموجود –تبعا لتفسير في ماهية الحقيقة هي انكشاف الموجود، كما أنها وفي ذات الوقت انكشاف الموجود في مجموعه و كليته.

على ضوء هذا المعنى الأصيل للحقيقة يتأكد معنى الحرية كعلو وكتواجد أي معنى أن تكون الحرية هي أساس الإمكانية الباطنية للتطابق أي التحديد أو المفهوم الأصيل للحقيقة بوصفها القدرة التي بفضلها ننفتح على الأشياء بانفتاحنا على المنفتح وتعرضنا لإنارته، كما يتأكد لنا معنى أن يكون الإنسان من حيث ماهيته موجودا متخرجا وليس ذاتية مغلقة على نفسها.

ويعني ذلك أن الحقيقة ليست مجرد معنى سلبي ساكن، بل هي عملية منيرة وفعل ديناميكي، إن الحقيقة هي الفعل الديناميكي الذي يجعل الأشياء تتجلى وتتكشف من خلال الانتباه إلى حقيقة الوجود والتعرض للإنارته.[1]

ويبقى أن نقول أن تصور الحقيقة ضمن "في ماهية الحقيقة" يبرر ما ذهب إليه الفيلسوف في كتابه "الوجود والزمان" من أن: "الآنية تكون في الحقيقة بفضل سلوكها الكاشف"، وهي عبارة يعتقد بأنها قد ظلت محل لبس وغموض إلى حين ظهور رسالته في"ماهية الحقيقة" التي أوضحت معناها وأزالت عنها الغموض والالتباس[2].

إن الحرية -كما يرى هيدجر ضمن رسالته "في ماهية الحقيقة"- منظور إليها من جهة الماهية الأصيلة للإنسان التي تفهم هذا الفهم، بحيث تعني "ترك الموجود-يوجد" هي من يكمل ويحقق ماهية الحقيقة على شكل انكشاف الموجود، وهي لا تفعل ذلك إلا لأنها قد أثرت مسبقا على كل سلوك بحيث يتوافق والموجود في مجموعه وكليته، فكيف يسهم التوافق الوجداني مع الموجود في مجموعه وكليته في إحداث الحقيقة ؟

## 4- علاقة التوافــق الوجداني بالحقيقـــة

يـــرى هيدجـــر ضمن رسالتـــه "في ماهيـــة الحقيقـــة" أن الحريـــة كتـــرك الموجود - يوجد أي الحرية كتواجد أو تخارج تطبع سلوكنا على التوافــق مع الموجـــود

---

[1] - عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 606.

[2] - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 137.

في مجموعه وكليته، وذلك بإضفائها علينا نوع من القابلية القبلية أو التهيؤ أو بمعنى أدق وتبعا لاصطلاح هيدجر توافقا وجدانيا Accord affectif (Befindlichkeit)، يحكم قبضته علينا ويوجهنا للتوافق مع الموجود في مجموعه وكليته. إن الحرية –في نظر هيدجر- من حيث أنها تعرض لانكشاف الموجود قد أثرت مسبقا على كل سلوك يتخذه الإنسان إزاء هذا الموجود أو ذاك تاركا إياه يوجد أو يكون بحيث يتوافق مع الموجود في مجموعه وكليته[1]. على أن نضع في اعتبارنا أن التوافق الوجداني ليس مجرد حالة من حالات النفس بالمعنى الشائع للكلمة وإنما هو توافق مع الموجود في مجموعه وكليته، ولن نفهم طبيعة هذا التوافق ونقدر دوره في عملية حدوث الحقيقة ما لم نحرر نظرتنا إليه على أنه مجرد حالة نفسية على النحو الذي نفهم به حالة الملل، الخوف...الخ أو على أنه حالة داخلية تنعكس على الأشياء والأشخاص.

يقول هيدجر: « وهذا التوافق الوجداني لا يترك نفسه أبدا يدرك كحالة من حالات النفس، إذ أننا نحرفه عن ماهيته ونفهمه انطلاقا من مدلولات ("كالحياة والنفس") لا يمكنها هي ذاتها أن تطمح إلى شرف الماهية »[2].

ويعني ذلك أن أي محاولة لتفسير التوافق الوجداني وفهمه من منطلق التصور المعتاد له يعد تشويها لحقيقته واستلابا لماهيته، كما يعد ابتعادا عن التفكير المؤسس الماهوي صوب مغاور الحس العام وسذاجته، غير أن هيدجر لا يفهم التوافق الوجداني كما لم يفهم التأثر الوجداني الذي ورد تحليله في كتاب "الوجود والزمان" على أنه مجرد تلون نفسي أو تعبير على الجانب اللاشعوري أو اللامعقول لحياتنا النفسية[3]. بل بمعنى التعرض المتخارج أمام الموجود في مجموعه وكليته كموجود في مجموعه وكليته والتوافق معه[4]، فأن نتوافق توافقا وجدانيا لا يعني أن نتعرض لعالم الموضوعات التي تكون مجموع الموجودات المدركة عن طريق الحس، أو مجموع الموجودات الحاضرة في

---

(1) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 89.
(2) - Ibidem.
(3) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 72.
(4) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 90.

الموقف الطبيعي كما هو الأمر بالنسبة للفينومينولوجيا الهوسرلية، وإنما يعني أن نتعرض للموجود في مجموعه وكليته كموجود في مجموعه وكليته وأن نتوافق معه.[1]

على أن لا نفهم التوافق الوجداني مرة أخرى بمعنى التأثر الوجداني الذي عرفناه في "الوجود والزمان" حيث وردت فكرته في سياق تحليل الفيلسوف لحالات الوجود، أي بمعنى الانفعال الذي يحقق انفتاح الوجود –في- العالم، كما يحقق توجه الآنية صوب الموجودات[2]. صحيح أن "الوجود والزمان" قد وضح أن التأثر الوجداني يفتح الأفق الذي تظهر من خلاله الموجودات أي العالم بوصفه كلا ترنسندنتالي، ولكنه لم يتعرض لمفهوم الموجود الشامل، أو الموجود في مجموعه وكليته بوصفه حضور في حالة بزوغ أو انبثاق.

يمكننا الآن أن نفهم ما يقصده هيدجر من مفهوم التوافق الوجداني، فالتوافق الوجداني مصطلح يعبر عن وجود الآنية من حيث هي انصراف إلى انكشاف الموجود في مجموعه وكليته وتعرضا لإنارته، مما يعني أن التوافق الوجداني عامل محدد لوجود الآنية هناك، يحدد علاقة الآنية بالموجود في مجموعه وكليته، ويحملها على التوافق معه، لذا فمن الخطأ أن نفهم التوافق الوجداني على أنه مجرد سلوك جزئي.[3]

يقول هيدجر: « إن توافقا وجدانيا أي تعرضا متخارجا أمام الموجود في مجموعه وكليته لا يمكن أن يكون معاشا أو محسوسا إلا لأن الإنسان، وهو الموجود المزود بإحساس وشعور قد ارتمى في أحضان توافقا كاشف للموجود في كليته دون أن يستشعر ماهية هذا التهيؤ الوجداني»[4].

ويعني ذلك أن التوافق الوجداني مع الموجود في مجموعه وكليته ينفذ في كل سلوك منفتح كما يسبقه أيضا وأن السلوك الإنساني هو سلوك متوافق مع الموجود في مجموعه وكليته وإن لم نستشعر ذلك أو نعقله، وإذا كان الإنسان بمقدوره أن يفهم ما يراه وما يقوم به من عمل فلأنه موجه منذ البداية، صوب الموجود في مجموعه وكليته متوافقا معه ومدخرا بداخله، كما يعني أن كل علاقة يقيمها الإنسان مع الموجود سواء كانت نظرية أم

[1] - Alphone de welhence, Phénoménologie et vérité, op. cit, p 113.
[2] - Martin Heidegger, L'être et le temps, op. cit, p 171.
[3] - Alphone de welhence, Phénoménologie et vérité, op. cit, p 113.
[4] - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 90.

عملية وكل معرفة يطلع بها الإنسان عقلية كانت أم حسية ترد في أساسهـــا إلى توافـــق الإنسان مع الموجود في مجموعه وكليته[1].

يتضح لنا مما سبق أن التوافق الوجداني شرط قبلي (سابق على التجربة) يفترضه كل سلوك، وأن كل سلوك يقوم به الإنسان هو سلوك مستحيل إذا لم يكن الإنسان قد وهب نفسه من قبل لتكشف الموجود في مجموعه وكليته.

إن الوجود الإنساني –في نظر هيدجر- يتوافق مع الموجود في مجموعه وكليته إلا أن ذلك لا يعني فقط أن الإنسان يتوافق مع الموجود في مجموعه وكليته من حيث هو إنسان، بحيث لا يملك إلا أن يفعـــل ذلك، وإنما يعني أيضا أن توافـــق السلوك مع الموجود في مجموعه وكليته يتعلق أساسا ببنية الإنسان كآنية أي ببنية الإنسان كتعرض وتخارج، والتي تعبر عن قدرة الإنسان المسبقة على إدراك أي شيء على الإطلاق، بل وعلى إدراك وجود الموجود ذاتـــه، والتي يعبر عنها هيدجر بمصطلح الفهـــم القبلي La Comprehension préontologique.[2]

وبهذا يكون التوافق الوجداني دلالة على تعلق الإنسان بالوجود وفهمه له، ويدل ذلك على الملمح الجديد الذي أضافه هيدجر على التصور الكلاسيكي للتوافق الوجداني (كتجربة أو كحالة شعورية) الذي لا يعكس -في نظره- الحقيقة الأنطولوجية للتوافق الوجداني من حيث هو تعرض وتخارج أمام الموجود في مجموعه وكليته[3].

إن الإنسان -في نظر هيدجر- تبعا لتفسير "في ماهية الحقيقة" ليس إنسانا إلا من حيث أنه يتوافق توافقا وجدانيا مع الموجود في مجموعه وكليته أي من حيث هو موجود على علاقة دائمة مع الموجود في مجموعه وكليته، هذه العلاقة هي التي تؤسس التاريخ، فالتاريخ يبدأ بالتوافق مع الموجود في مجموعه وكليته، الذي يبدأ بدوره بالتعرض للموجود. ولهذا لا تعرف الموجودات التي تفتقر إلى هذا التوافق (أي الموجودات المنغلقة على نفسها العاجزة عن التواجد أو التخارج وعن التوافق مع الموجود في مجموعه وكليته) شيئا عن التاريخ، ولا يمكنها أن تكون كائنات تاريخية، ذلك لأنها لا تتوافق مع

---

(1) - Maurice corvez, la philosophie de Heidegger, op. cit, p 74.
(2) - Alphonse de Waelhens, phénoménologie et vérité, op. cit, p 115.
(3) - Ibidem.

الموجود في مجموعه وكليته، فالإنسان الذي يتوافق مع الموجود في مجموعه وكليته، الذي يوجد خارج ذاته في انفتاح المنفتح هو وحده التاريخي أما الموجودات التي لا تتوافق توافقا وجدانيا مع الموجود في مجموعه وكليته أي الموجودات التي تفتقر إلى الحرية وليس لها تاريخ[1].

إن كل عمل وإنجاز يقوم به الإنسان التاريخي –في نظر هيدجر- محكوم بمرجعية Référence جوهرية تتمثل في انفتاح الآنية وتوافقها مع الموجود في مجموعه وكليته الذي لا ينفصل -كما رأينا سابقا- عن ترك الموجود يوجد أي عن صميم الحرية غير أن هذه المرجعية لا يمكن أن تدرك كشيء منفصل أو أن تدرك كحالة مجردة قائمة بذاتها، طالما أنها في الأصل لا تكون ولا تتم إلا بصدور سلوك معين مما يعني أن حدث التوافق يرتبط في وجوده بصدور سلوك معين، ويلزم عن هذا أن علاقة التوافق المميزة للحقيقة- أي توافق المنطوق مع الشيء- لا تكون ممكنة من الناحية الأنطولوجية إلا لأن ترك الموجود-يوجد قد خضع مسبقا إلى الموجود في مجموعه وكليته، وأن هذا الخضوع أو الاستعداد الأصيل يتعلق في جوهره بالمرجعية الجوهرية أي بانفتاح الموجود في مجموعه وكليته والتوافق معه[2].

ولما كانت علاقة التوافق المميزة للحقيقة تفترض توافق السلوك توافقا وجدانيا مع الموجود في مجموعه وكليته كان التوافق الوجداني شرطا لاكتمال وتحقق الحقيقة، مما يضع الأنطولوجيا قبل نظرية المعرفة.

وبهذا يواصل هيدجر تأكيده لأولوية الأنطولوجيا بالنسبة لنظرية المعرفة التي ذهب إليها في كتابه الوجود والزمان يجعله "الوجود –في- العالم" افتراضا أساسيا للمعرفة، وهو الاتجاه الذي أثار حفيظة الكانطيين الجدد والوضعيين، والجدير بالذكر أن "كانط" على الرغم من اهتمامه بنظرية المعرفة إلا أنه افترض نظرية معينة في الأنطولوجيا، وذلك بأن افترض وجود عالم الأشياء في ذاتها، وهو عالم مجهول بالنسبة إلينا في مقابل عالم الظواهر وهو العالم الذي يدخل ضمن نطاق قدراتنا العقلية[3].

---

(1) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op.cit, p 36.
(2) - Maurice corvez, la philosophie de Heidegger, op. cit, p 74.
(3) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، ص 118.

ولكن ما هي حقيقة معرفتنا بالوجود في مجموعه وكليته وإدراكنا له ؟

لقد سبق وأن أشرنا إلى أن الموجود الشامل –الذي يتم الكشف عليه من خلال التوافق الوجداني– هو الذي يؤمن علاقتنا بالموجود ويحافظ عليها، كما سبق وأن أشرنا إلى أن كل سلوك يقوم به الإنسان هو سلوك متوافق مع الموجود في مجموعه وكليته، وهو كلام يوحي -إذا توخينا الدقة- بقرب الموجود في مجموعه وكليته كما يوحي بمثول الموجود في مجموعه وكليته في منظور رؤيتنا، كلما التقينا بالموجودات. إلا أنه في الواقع (واقع الحياة اليومية) لا يكون الموجود الشامل ماثلا في منظور رؤيتنا.

يرى هيدجر أن إدراكنا للموجود في مجموعه وكليته أمر عسير ولا يرقى إلى مستوى وضوح ودقة إدراكنا للموجود الجزئي، ذلك أن الموجود في مجموعه وكليته ليس موضوعا نعبر عنه باللغة التي درجت على وصف الموضوعات، كما أنه ليس موجودا كسائر الموجودات التي تظهر لنا ويسهل لنا إدراكها، وإنما هو انفتاح وبزوغ منبثق يكشف ولا ينكشف. وعلى هذا الأساس لن يكون انكشاف الموجود في مجموعه وكليته من حيث هو انبثاق، في مستوى انكشاف الموجود[1].

إن الإنسان –في نظر هيدجر- قد تعود على التعامل مع الموجودات والتشتت بينها والاستغراق فيها، بحيث ينذر أن تعدو عيناه إلى رؤية الموجود في مجموعه وكليته أو أن ينتبه إليه أدنى انتباه، ولذلك يظل الموجود في مجموعه وكليته هو الأبعد والأكثر تحجبا بالنسبة للإنسان. إن الإنسان في حياته اليومية لا يهتم بالموجود في مجموعه وكليته ولا يعنيه أنه هو من يجمع الموجودات ويأويها بل إن كل همه واهتمامه موجه إلى الموجود الجزئي من جهة خصائصه وتعييناته المادية، أما الموجود في مجموعه وكليته مدركا كحضور دائم الانبثاق وعلى الرغم من أنه أقرب الأشياء إلى الإنسان يظل مع ذلك أبعد الأشياء بالنسبة إليه وأكثرها غرابة واستعصاء على الإدراك، ومع أنه ينفذ في كل سلوك ويطبعه على التوافق معه يظل مع ذلك شيئا غير قابل للتحديد وهو والعدم Le (Nicht) néant سواء[2]. ولهذا السبب يرى هيدجر أنه متى سيطرت المعرفة العلمية والتقنية على

(1) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op. cit, p 91.
(2) - Ibidem.

كل شيء يتوارى الموجود في مجموعه وكليته ويختفي في الظلام، كما يختفي العدم الذي لا يستحق أن يبالى به. إن المعرفة العلمية والتقنية اللتين يعملان على إخضاع الموجود للتمثل وتحويله إلى مجرد موضوع، تعملان على إخفاء الموجود في مجموعه وكليته من حيث أن إخضاع الموجود للتمثل يتوافق وحجب الموجود في مجموعه وكليته.

يقول هيدجر في هذا الصدد: « وعندما لا يكون هناك شيء يقاوم حماس المعرفـــة -وذلك عندما تنطلق قدرة التقنية للسيطرة على الأشياء في هيجان لا نهاية له، بالضبط في هذه التسوية العارفة بكل شيء، من طرف معرفة لم تعد سوى مجرد معرفة يخفت تجلى الموجود ويغرق في الخواء Nullité الظاهر لما ليس فيه اختلاف، لما لم يعد إلا نسيا منسيا »[1]. والجدير بالذكر أن هذا النوع من الاهتمام بالموجود من جهة تحديداته وخواصه وعلاقته، وهذا التنكر أو بمعنى أصح هذا الاغتراب aliénation (Entfremdung) عن الوجود لا يتعلق بمجال معين أو بنوع محدد من العلوم، بل بكل المجالات وبكل العلوم: الطبيعية منها والإنسانية بل وحتى الفلسفة في صورتها التقليدية.[2]

والخطير في الأمر -بالنسبة لهيدجر- أن هذا التنكر الموجود في مجموعه وكليته هو حدث حركي ما يفتأ أن يتطور ويتفاقم ويزداد توسعا وانتشارا على اعتبار أن حركيته لا تنفصل عن حركية العلم والتقنية، حيث أنه كلما ازداد العلم والتقنية تطورا كلما ازداد اغتراب الإنسان وبعده عن الموجود في مجموعه وكليته[3].

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن إدراكنا لتكشف الموجود في مجموعه وكليته –إذا ما استعرنا اللغة الرياضية- يتناسب عكسا ودرجة تطور المعرفة العلمية والتقنية، بحيث أنه كلما قلت معرفتنا بالتحديدات الأونطيقية للأشياء كلما كان اهتمامنا بالموجود الشامل أكبر وإدراكنا له أوضح، والعكس صحيح أي أنه كلما كانت معرفتنا بطبائع الموجودات وخواصها وعلاقاتها فيما بينها أكثر وضوحا وأكثر تنظيما كلما قل إدراكنا للموجود في مجموعه وكليته واهتمامنا به.

---

(1) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 90.
(2) -Alexandre Koyere, études d'histoire de la pensée philosophique, op. cit, p 265.
(3) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 90.

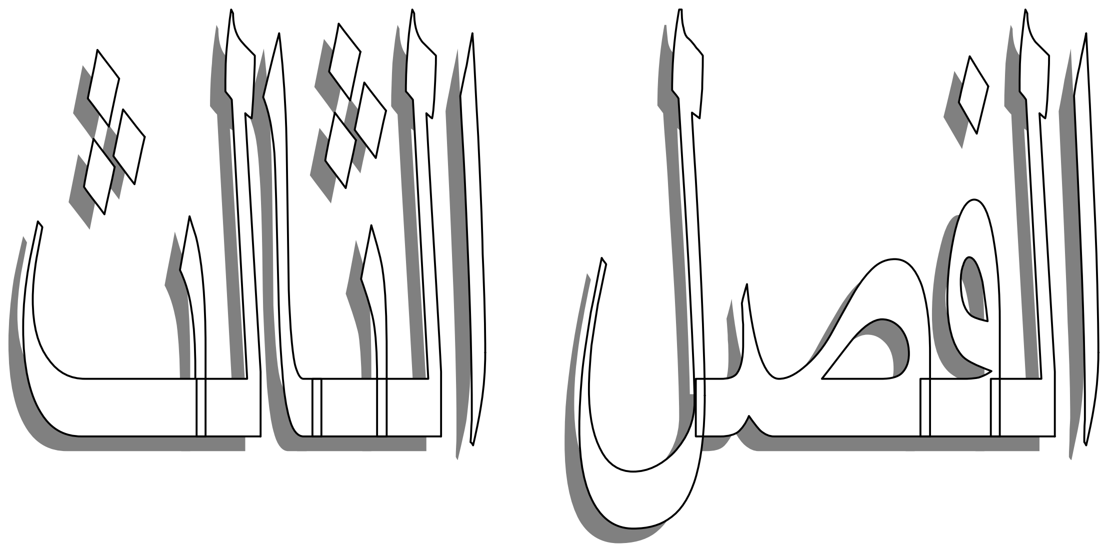
وليت الأمر يقف عند هذا الحد بل إن الإنسان يميل مع الزمن إلى إخفاء نسيان عدم اهتمامه بالموجود في مجموعه وكليته نفسه، وتلك هي محنة الإنسان في هذا العصر الذي اتسع فيه علمه بالموجود الجزئي فعطل حواسه في وجه الموجود في مجموعه وكليته،فهو لا يري ولا يسمع ولا يحس بالموجود في مجموعه وكليته[1].

[1] - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 159.

## الاستنتـــــــاج

من كل ما تقدم تحليله يتبين لنا أن للإنسان حقيقة خاصة هي التي تجعل منه موجودا قادرا على إدراك الأشياء وكشف الحقيقة، وحقيقة الإنسان تتمثل في أنه وجود ماهوي أو وجود –في- العالم -حسب تفسير "الوجود والزمان"- وتواجد –حسب تفسير "في ماهية الحقيقة".

كما يتبين لنا أن الحقيقة حسب تفسير "الوجود والزمان" هي كشف وانفتاح، وتقوم على علاقة الوجود بانفتاح الآنية وعلوها، وهي حسب تفسير "في ماهية الحقيقة" على نحو أقل أصالة (مشتق) حرية متخرجة، وذلك من حيث أن انفتاح السلوك وهو الذي يجعل التطابق ممكنا من الناحية الباطنية لا يقوم إلا على أساس الحرية، وهي على نحو أصيل انكشاف ولاتحجب الموجود: الموجود الجزئي والموجود في مجموعه وكليته الذي يتجلى على شكل حضور في حالة تفتح دائم، والحرية هي ترك الموجود يوجد أي أنها تواجد أو تخارج، وهي القدرة التي بواسطتها ينكشف الموجود فيما هو عليه وعلى ما هو عليه داخل نور الوجود، غير أن الحرية ليست أساسا مطلق وذلك من حيث أنها تستند إلى أساس غيرها، هذا الأساس هو الحقيقة الأصيلة أو الماهية الأصيلة للحقيقة التي تعني الانكشاف واللاتحجب، والحرية هي التي تمكن الإنسان من إيجاد علاقة مع الموجود في مجموعه وكليته، وبالتالي تمكنه من أن ينشئ لنفسه تاريخا، والحرية في النهاية هي التي تجعل الإنسان يتوافق توافقا وجدانيّا مع الموجود في مجموعه وكليته، والتوافق الوجداني هو الذي يخلع على السلوك الإمكانية التي تخوّل له كشف الحقيقة.




# الاحقيقــة والفلسفــة

الأكيد أن اللاحقيقة بوصفها لا - حقيقة لا يمكن أن تتحدد إلا من خلال السؤال عن الحقيقة، لكن هذه اللاحقيقة. هل ينظر إليها هيدجر على أنها الوجه السلبي للحقيقة وبالتالي يستبعدها من دائرة السؤال عن الحقيقة ؟ وإذا كانت الحقيقة لا تستنفذ في لاتطابق الفكر مع الواقع ؟ فما هو مفهوم اللاحقيقة ؟ وكيف تسهم الفلسفة في إدراكها ؟ وبالتالي في إدراك الحقيقة الأصيلة ؟

## 1- الســؤال عن اللاحقــيقــة

يرى هيدجر أن الحرية من حيث هي علو وتخارج تطبع الإنسان وتوجه سلوكه بأن ينفتح على الموجود بواسطة فهمه للوجود، ولما كانت الحرية المتخرجة هي عين ماهية الإنسان بحيث أن الإنسان لا يوجد إلا من حيث هو مملوك من طرف الحرية، ولما كانت الحرية هي ترك الموجود-يوجد، فإن ترك الموجود-يوجد من حيث هو كشف للموجود من حيث هو كذلك وفي كليته، لا يوجد إلا بوصفه سلوكا أساسيا مفترضا من قبل كل المواقف الإنسانية من حيث أنها لا تقوم إلا على أساس التوافق مع الموجود في مجموعه وكليته.

غير أن افتراض المواقف الإنسانية للتوافق مع الموجود في مجموعه وكليته لا يعني أن كل المواقف الإنسانية تستهدف تفسير الموجود في مجموعه وكليته، وذلك بسبب نزوعها الدائم تحت تأثير سحر المعرفة صوب ما هو ظاهر وجلى -أي التحديدات الأونطيقية للموجود- في الموجود، وإن كان هذا التوجه في الكشف لا يعني شذوذ بعض المواقف الإنسانية عن قاعدة الخضوع لكشف الموجود في كليته لاستحالة حدوث ذلك تبعا لتصور هيدجر[1].

---

[1] - Alphonse de Waelhens, phénoménologie et vérité, op. cit, p 107.

يقول هيدجر: « وبما أن الحقيقة حرية في ماهيتها، فإن الإنسان التاريخي يمكنه أيضا –وهو يترك -الموجود-يوجد- ألا يتركه فيما هو وعلى ما هو، عندئذ يصبح الموجود محولا ومشوها ومظهره يؤكد قوته »[1].

ويعني ذلك أن سلوك "الترك" قد لا يترك الموجود يوجد في كليته ومجموعه وقد لا يلتزم بكشفه وإظهار حقيقته، بل يقوم بإخفاءه وتزيفه. وبدل أن تقوم الآنية بتأسيس الحقيقة بواسطة فعلها الكاشف تعمل على تأكيد المظهر وفرض سيادته.

والجدير بالذكر أن فهم هيدجر لمعنى المظهر L'apparence لا يدخل ضمن إطار المشكلة الكانطية التي تميز بين الظاهرة Phénomène والوجود في ذاته Noumène ، لأن ما يهم هيدجر هو وجود الموجود لا مظهر الموجود ولأن وجود الموجود ليس شيئا كامنا وراء الظواهر ولا يمكن أن يكون كذلك. وإذا كان العقل البشري في نظر كانط عاجزا عن إدراك الوجود في ذاته فإن فهم الوجود في نظر هيدجر يشكل تحديدا أنطولوجيا للآنية[2].

وإذا كان المظهر هو موضوع البحث المعرفي فإن كشف وجود الموجود هو مصب اهتمام الأنطولوجيا الفينومينلوجية. ولقد أشار هيدجر في مرحلة سابقة أثناء عرضه للحديث عن حقيقة الفينومينولوجية الوجودية بأن البحث الفينومينولوجي المتعلق بالوجود، لا يهتم بخواص الموضوعات وتحديداتها الأونطيقية التي تبدو أنها أولى بأن تعرف بل بوجود الموجودات بوصفه من يحقق ظهور خواص الموجودات وتحديداتها الأونطيقية، وإذا كان إدراكنا لخواص وتعيينات الموجود أمرا أوليا وسهل المنال على اعتبار أنها أول ما يظهر من الموجود، فإن إدراكنا لوجود الموجود الذي يشكل أساسا لكل موجود ليس أمرا سهلا ومباشرا، نظرا لطبيعته التي تألق التحجب والخفاء حيث يتطلب كشفه جهدا خاصا وانتباها حقيقي هو بمثابة نوع من التهيء، هذا المتحجب الذي لا يظهر أولا بشكل مباشر ويشكل أساسا لكل ما يظهر بشكل أولي ومباشر، هو موضوع الفينومينولوجيا[3].

---

(1) - Martin Heidegger de l'essence de la vérité, op. cit, p 88.
(2) - Martin Heidegger, l'être et le temps, op. cit, pp 53.54.
(3) - Alphonse de Waelhens, phénoménologie et vérité, op. cit, p 108.

يرى هيدجر إلى أن اهتمام الإنسان بالتحديدات والتعيينات الأونطيقية للموجود ينكر حقيقة الموجود La vérité de l'étant في مجموعه وكليته ويزيفها، وأن هذا الإنكار أو التزييف هو السبب في كوننا نغفل الموجود ونخطئ فيه وفي كوننا نحيا في اللاحقيقيـــة La non véritéكما يؤكد على أن اهتمام الإنسان بالتحديدات والتعيينات الأونطيقية للموجود أي بمظهر الموجود هو شرط وجودنا في اللاحقيقة وليس العكس، فلو لم يتستر الموجود ويتمنع علينا ما كنا لنغفله أو نخطئ فيه، وما كنا لنضيع طريق الكشف الأصيل لنتشبث بما هو ظاهر ومباشر وسهل المنال[1].

إن الموجود –في نظر هيدجر- ينتزع من التحجب، بل إن كل كشف للموجود لا يتم إلا ابتداءا من الآنية وحدها المسيطر عليها من قبل الحرية أي من قبل ترك الموجود- يوجد، إلا أن الآنية بحكم خضوعها لسيطرة الحرية قد لا تلتزم بكشف الموجود في مجموعه وكليته بل إنها على العكس من ذلك تقوم بإخفاءه وهذا الإخفاء أو الحجب هو سبب تواجد الإنسان داخل اللاحقيقة، إن الإنسان في نظر هيدجر يوجد داخل الحقيقة واللاحقيقة على حد سواء، وإذا كانت ربة الحقيقة الذي يصعد إليها بارمنيدس في قصيدته الكونية المشهورة تخيره بين طريقين لا ثالث لهما، الواحدة بموجبها يكون الوجود، وهي طريق الكشف أو الحقيقة، والأخرى بموجبها لا يكون الوجود حيث يجب أن لا يكون الوجود، وهي طريق الحجب أو اللاحقيقة، فإن ذلك في نظر هيدجر تعبير عن نظرة قديمة، قدم الفلسفة ترى أن الإنسان يكون دائما في الحقيقة واللاحقيقة على حد سواء[2].

إن الإنسان في تصور هيدجر يوجد في اللاحقيقة ويستغرق فيها، ووجوده في اللاحقيقة واستغراقه فيها -كما يذهب إلى ذلك "ألفونس دي فيلنس"- يكون وفقا لثلاث متطلبات: أولا عجز الإنسان عن إدراك جميع جوانب الموجود دفعة واحدة حيث تضل بعض جوانب الموجود وما تخفيه من مظاهر في حيز الخفاء والتستر، وأيضا عجزه عن إدراك صور كل الموجودات التي يكون بعضها غائبا وغير حاضر بالنسبة إليه. بالإضافة إلى عجزه عن الإدراك المتواصل والغير منقطع في الزمان لكلية الموجودات. ثانيا

---

(1) - مارتن هيدجر، أصل العمل الفني، مصدر سابق، ص 74.

(2) - Martin Heidegger, l'être et le temps, op.cit, p 268.

متطلبات الفترة المعاصرة التي تعرف تطورا علميا وتقنيا هائلا وما تفرضه من كشف للموجود وحجب للموجود في مجموعه كليته. ثالثا طبيعة انكشاف الموجود التي تفرض انحجاب غيره من الموجودات بالإضافة إلى انحجاب الموجود في مجموعه وكليته، فالموجود يدلف أمام الموجود ويحجب كل منهما الآخر، كما يحجب كليهما الموجود في مجموعه وكليته[1]. ويتعلق هذا المطلب الأول ببنية الآنية باعتبارها موجودا متناهيا، أما المطلب الأخير فيتعلق بالوجود ذاته من حيث أنه متناهي.

كل ما ورد ذكره الآن يشير إلى ضرورة تجاوز النظرة التقليدية لمشكلة الحقيقة والنظر إليها نظرة أصيلة، فالرأي الشائع عن اللاحقيقة يتصور اللاحقيقة على أنها مسألة ثانوية لاحقة لمسألة الحقيقة، كأن تكون نوعا من الخطأ أو عدم الصواب، باعتبارها لا تطابق العقل مع الشيء أو الشيء مع العقل، في حين أن اللاحقيقة تختلف عن ذلك كل الاختلاف، إن الحقيقة الأصيلة -في نظر هيدجر- لا تستنفذ في تطابق العقل مع الشيء، ولأن اللاحقيقة الأصيلة هي الوجه الجدلي المقابل للحقيقة، فإنه يتعين أن لا تستنفذ في لاتطابق العقل مع الشيء، كما يتعين أن تقوم مقام الأساس بالنسبة للاحقيقة بمعنى الاتطابق، ما دامت الحقيقة بوصفها انكشافا ولاتحجب تقوم مقام الأساس بالنسبة للحقيقة.

يقول هيدجر: « وبما أن الحرية المنفتحة كماهية للحقيقة، ليست خاصية للإنسان بل إن هذا الأخير لا يوجد وجودا منفتحا إلا من حيث أنه مملوك من طرف هذه الحرية، ويصبح مؤهلا لأن يكون له تاريخ فإن لا ماهية الحقيقة لا يمكنها أن تنتج هكذا عن مجرد عدم المقدرة، أو عن إهمال من طرف الإنسان، إن اللاحقيقة على العكس من ذلك يتعين أن تشتق من ماهية الحقيقة »[2]، كما يقول في موضع آخر « إن اختبار لا ماهية الحقيقة لا يسد ثغرة متبقية بل إنه يشكل الخطوة الحاسمة في الطرح الصحيح لمسالة ماهية الحقيقة »[3].

ويعني ذلك أن كل محاولة للوصول إلى ماهية الحقيقة أي الحقيقة الأصيلة بعيدا عن احتواء الرؤية الأولية للماهية الكاملة للحقيقة أي الحقيقة واللاحقيقة على السواء، هي

---

(1) - Alphonse de Waelhens, phénoménologie et vérité, op. cit, p 109.
(2) - Martin Heidegger de l'essence de la vérité, op. cit, p 88.
(3) - Ibidem.

محاولة مقضى عليها بالفشل ولن نجني من ورائها سوى التعب الفكري دون أن نبلغ ماهية الحقيقة. إن اللاحقيقة ليست عكسا للحقيقة أو سلبا لها، بل ترتبط بالحقيقة وتكملها.

إن اللاحقيقة في نظر هيدجر ليست مجرد صورة باهتة كما نتصور الأضداد بالقياس إلى الأصل، فليست اللاحقيقة هي الوجه العكسي الآخر من التطابق والاتفاق بين العقل والشيء أو بين الشيء والعقل، إن اللاحقيقة هي الوجه الجدلي المقابل للحقيقة، وترتبط بالحقيقة الأصيلة في وحدة ماهوية واحدة. وهذا التوافق من جهة الماهية هو وحده الذي يمكن القضية الصادقة من أن تضاد القضية الكاذبة[1]. وعندما نفهم هذا الاتحاد والاندماج (الذي يشد عن عمليات الفكر المنطقي) بين الحقيقة واللاحقيقة في وحدة ماهوية واحدة عندئذ نبدأ في إدراك ما يقصده هيدجر من الحقيقة بوصفها لاتحجب، لأن الحقيقة في معناها الحرفي هي لا-a-تحجب Léthéia ، ولاتحجب الموجود في كليته هو الذي يتيح للموجود أن يصير منكشفا، على الرغم من أن عملية اللاتحجب أي الحقيقة تسودها هذه "اللا" إلى درجة أن الموجود في مجموعه وكليته نفسه يظل مختفيا أي متحجبا[2]. ويعني ذلك أنه إذا حصرنا أنفسنا في عمليات الفكر المنطقي الخاصة بالفهم لن نتمكن من ضم التفكير في ماهية الحقيقة إلى أفق لاماهية الحقيقة، فهو تناقض منطقي يرفضه المنطق ولكن إذا لم نضع السؤال عن اللاحقيقة أي لاماهية الحقيقة فإنه لا يمكن من وجهة النظر الأنطولوجية الإجابة على سؤال ماهية الحقيقة بوصفها حقيقة مؤصلة.

ويتفق هذا الطرح مع ما ذهب إليه الفيلسوف في "الوجود والزمان"، حيث أكد على ارتباط الحقيقة باللاحقيقة داخل وحدة ماهوية واحدة، هذه الوحدة هي البناء الأنطلوجي للآنية.

ويشير" ألفونس دي فيلينس" في هذا الصدد إلى نقطة هامة في الجدل الهيجلي قد أثيرت من طرف بعض المفكرين، وهي النقطة المتعلقة بإمكانية انتفاء التعارض المنطقي بين القضية ونقيض القضية، حيث يمكن للقضية أن لا تكون ضدا منطقيا لنقيض القضية حيث يشار إلى أن: "القضية ونقيض القضية لا يحققان تناقضا منطقيا إلا إذا كان حكماهما

---

(1) - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, op. cit, p 16.

(2) - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مرجع سابق، ص 48.

اللذين يعبران عنهما يمثل الواحد منهما سلبا أو نفيا قويا للآخر، أو إذا كانت التصورات التي تقوم مقام المحمول لهذين الحكمين هي من نفس الجنس الأكثر تباعدا، بينما ينتفي هذا التناقض المنطقي إذا كان تناقضهما ليس من واحد هذين الصنفين، أي إذا لم يعبر الحكمان إلاّ عن تمايز بسيط [1].

ويفسر ذلك بأن التناقض الجدلي الذي يقصد إليه هيجل قد يكون مؤسسا كلية على مجرد التناقض المنطقي، حتى في الحالات التي يحافظ فيها هذا التناقض على السمة المنطقية[2].

ربما قد يكون من الممكن توضيح لا منطقية علاقة الحقيقة باللاحقيقة، وإبراز جوهرية هذه الأخيرة من خلال تناولنا لعلاقة الإنسان (من حيث هو موجود في علاقة دائمة مع الوجود) مع الموجود الجزئي.

تعتبر علاقة الإنسان الدائمة بالموجود الجزئي التي ورد ذكرها مرارا ضمن نص في ماهية الحقيقة فكرة أساسية بالنسبة لفلسفة هيدجر (وإن كنا نادرا ما نعثر عليها في كتاباته) إلا أنها مع أساسيتها تظل فكرة غير واضحة إذا ما نظرنا إليها من جهة علاقة الإنسان بالوجود، صحيح أنها تتأسس على التحديد الأنطولوجي للإنسان كتوجه نحو الوجود الخارجي وكعلو وتخارج، وصحيح أن هذا التحديد دليلا واضحا على أن الإنسان في علاقة دائمة مع الغير، إلا أن المهم بعد ذلك أن هذا التحديد الأنطولوجي للإنسان كعلو وتخارج، لا يكفي لتوضيح علاقة الإنسان الدائمة بالموجود الجزئي، فكيف يمكن إثبات تعلق الإنسان بالموجود الجزئي ؟ وإذا كان الإنسان هو بالضرورة في علاقة دائمة مع الغير، فما السبب في إحالة هذه الضرورة، في العودة إلى الغير إلى الموجود الجزئي وليس إلى الموجود في مجموعه وكليته، مادام الإنسان في علاقة دائمة مع الموجود في مجموعه وكليته كما يتميز بفهمه[3] ؟

الواقع أن فهم الإنسان للموجود في مجموعه وكليته لا يتم بطريقة موضوعية (Thematique) على نحو فهمنا للموضوعات التجريبية أو المجردة، وإدراكه يتطلب تدخل

---

[1] - Alphonse de Waelhens, phénoménologie et vérité, op. cit, p 110.

[2] - Alphonse de Waelhens, phénoménologie et vérité, op. cit, p .110

[3] - Ibid, p p 110-111.

الموجود الجزئي، والسبب في ذلك هو عدم كينونة الموجود في مجموعه وكليته، حيث لا يمكن القول أن الموجود في مجموعه وكليته يوجد أو يكون. إن الموجود في مجموعه وكليته –في نظر هيدجر- لا يمكن أن يوجد على الأقل بالنسبة إلينا إلا من خلال الموجودات، ويعني ذلك أن الفردي L'individuel هو وحده الموجود، وبأن الموجود هو وحده الواقعي[1].

وليس من شك في أن هيدجر قد استفاد في هذا من تأملات أرسطو حول الوجود (الذي يؤكد على عدم إمكانية تعريفه باعتباره جنس الأجناس وأوضح المعاني في الذهن) التي يؤكد فيها على واقعية الموجود، دون سواه، منتقدا بذلك قول أفلاطون بلاواقعية هذا الأخير لحساب عالم المثل، عالم الوجود الحقيقي. وتعتبر فكرة أرسطو عن واقعية الموجود وما هو فردي دون سواه أساسا لكل فلسفته كما تعبر في ذات الوقت جوهر معارضته لأفلاطون[2].

يتبين لنا مما سبق أن اللاحقيقة ليست هي عدم توافق العقل مع الشيء أو الشيء مع العقل كونها ترتبط بالحقيقة "كانكشاف" ارتباطا أصيلا يبلغ في أصالته حدا يتعذر فيه السؤال عن الحقيقة، بمنأى عن التفكير في اللاحقيقة، كما يتعذر السؤال عن إمكانية تحقيق الذات (الوجود الحقيقي) –تبعا لتفسير "الوجود والزمان"- بمنآى عن السقوط (الوجود الزائف) والسؤال عن الموجود في مجموعه وكليته بمنأى عن الموجود الجزئي.

ولكن إذا كانت اللاحقيقة لا تستنفذ في لا تطابق العقل مع الشيء أو الشيء مع العقل فما مفهومها ؟

## 2- اللاحقيقــة كإخفـــاء

يرى هيدجر أن اللاحقيقة La non vérité ليست أمرا عرضيا يمكن إهماله والاستغناء عنه، كما أكد على أنها ليست عكسا للحقيقة على نحو ما نفهم من تصورين متضادين، باعتبارها الوجه الجدلي المقابل لها. ولكن كيف نتصور "اللا" "Le nom" التي

---

(1) - Alphonse de Waelhens, phénoménologie et vérité, op. cit, p 111.
(2) - Ibid, pp 111-112.

تسبق كلمة الحقيقة (كما تسبق كلمة الماهية والتحجب ) إذا لم تكن تشير إلى أداة النفي أو السلب العادية ؟

لا شك أن الفهم العادي سيدرك أن "اللا" التي تسبق كلمة الحقيقة والماهية (كما تسبق كلمة التحجب) هي "لا" السلب العادية، بينما سيدرك المتأمل الذي اختار محنة السؤال بأن هذه "اللا" تختلف عن "لا" السلب العادية، وبأنها تتصل بحرف السلب المتعلق بكلمة "اللا- تحجب a- léthéia" اليونانية، الذي يحيلنا إلى مجال الإنحجاب zone d'obnubilation لا باعتباره عيبا أو نقصا، بل باعتباره كمالا ومجالا لتحقق سر الإنارة التي تكشف وتخفي في ذات الوقت.[1]

ولا شك أن هيدجر قد تأثر في تفسيره لعلاقة اللا (السلب) بالتحجب، بفكرة "هيلدرن" "Hölderlin" التي يوضح فيها أهمية الليل وأوليته بالنسبة للنهار، حيث يؤكد "هيلدرن" على أن النهار ليس هو الفاعل الوحيد (على النحو الذي يفهم به من قبل الرأي الشائع) الذي يحقق الإنارة والبزوغ، وبأن الليل ليس تابعا للنهار مبددا لنوره، وبأنه ليس ضدا للنهار أو مجرد بصورة باهتة له، بل إن الليل اكتمال للنهار، يحجب إنارته ويخفيها، وهو من يولد النهار[2].

وعليه يمكن القول -بعيدا عن النظرة التي تحط من اللاحقيقة- بأن "اللا" التي تسبق كلمة اللاحقيقة لا تشير إلى أي عيب أو نقص، بل إلى أولية وأصالة مجال الإنحجاب -الذي قد لا يدركه التفكير العادي أو يفكر فيه- الذي يسبق في الوجود كل ظهور أو تكشف لهذا الموجود أو ذاك.[3]

يقول هيدجر ضمن رسالته "في ماهية الحقيقة": « أما بالنسبة لمن يعرف فإن "اللا" الداخلة في تكوين لفظ اللا- ماهية الأصيلة للحقيقة، كلا حقيقة تشير على الأقل إلى ميدان حقيقة الوجود وليس فقط الموجود الذي هو ميدان لم يتم كشفه بعد »[4].

ويعني ذلك أن الإنحجاب –تبعا لتفسير "في ماهية الحقيقة" بوصفه لاماهية أصيلة للحقيقة ينتمي إلى حقيقة الوجودLa vérité de l'être، كما يعني تقدم حقيقة الوجود بالنسبة

---

[1] - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, pp 42-43.
[2] - Bertrand Rioux, l'être et la vérité chez Heidegger et s'aint- tomas d'aquin op. cit, p 69.
[3] - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 43
[4] - Ibid, p 94.

على حقيقة الموجود، إن حقيقة الوجود -في نظر هيدجر- أسبق من كل حقيقة متعلقة بالموجود، كما أنها أكثر منها أصالة وأهمية، بوصفها إشراقة دائمة وحضور دائم، وإن كان حضورا منسيا، ذلك أن الوجود لا ينفك يظهر لنا ويقدم لنا نفسه باستمرار، فلولا إشراقة الوجود لما انكشف الموجود، ولما تسنى للإنسان أن يتعرف عليه، ولما كان بمقدوره أن يتقدم خطوة واحدة بسبب جهله للفعل يوجد أو يكون est، وهو أهم كلمات اللغة وأكثرها ابتذالا في آن واحد[1].

إن ما يطلق عليه هنا اسم الوجود بالنسبة لانكشاف الموجود يمكن فهمه على أساس "لا" التي تربط الوجود بالموجود، وتميزه عنه في ذات الوقت ذلك أن تحجب الوجود هو الّذي يتيح لا تحجب الموجود في ذات الوقت، ولأن مهمة الوجود هي إنارة الموجود فإن هذه الـــ"لا" الرابطة للوجود، داخلة في ماهيته، ويمكن أن نطلق عليها اسما آخر هو السلب أمّا القوّة الّتي تتجلّى في الوجود بما هو كذلك فمن الممكن أن نسميها بالإيجاب.[2]

و قد انتهى هيدجر في محاضرته" ما الميتافيزيقا"، إلى أن العدم (الوجود) سابق في الأصل عن الـــ"لا" وعلى السلب المنطقي، وأن العدم هو الأساس في السلب و شرط الوجود، وأنه عنصر داخل في تركيب الوجود، و ليس شيئا مضافا أو مجرد نفي لمعنى الوجود، إنّه من ماهية الوجود ذاتها، وهو شرط للاتحجب الوجود أو لانكشافه[3]، ففي الليل الصّفي للعدم يظهر الكشف الأصيل، للموجود بأنّه موجود- وليس معدوما ممّا يجعل من الممكن الكشف عن الوجود بوجه عام.[4]

من هنا يمكن القول أن التحجب هو اللاحقيقة الأصيلة من حيث أنه وبوصفه تسترا ليس هو في كل مرة حدا للمعرفة، وإنما هو بداية إنارة المجال المنير الذي يقوم كل موجود بالنسبة إلينا في داخله، وينسحب منه، ومن حيث أن التحجب (رغم أوليته) يوجد

---

(1)- Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op. cit, P 43.

(2) - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مرجع سابق، ص 47.

(3) - مارتن هيدجر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرن وماهية الشعر، مصدر سابق، ص 115.

(4) - المصدر نفسه، ص 114.

داخل هذا المجال المنير أو الأفق المفتوح أو المنفتح، كما يؤثر هيدجر أن يعبر عنه بوصفه حقيقة أولية[1].

إن كشف الموجود الجزئي هو في ذات الوقت إخفاء للموجود في مجموعه وكليته، والآنية من حيث هو حرية متخرجة تحقق إخفاء الموجود في مجموعه وكليتـــه، ويدل ذلك على أن الآنية ليست تأسيسا للكشف وحسب، وإنما هي كذلك تأسيسا للإخفاء أو الحجب، وذلك من حيث بنيتها الأنطولوجية[2].

إن الحقيقة في نظر هيدجر من حيث هي انكشاف ولاتحجب تفترض التحجب، على اعتبار أن الكشف بوصفه لاتحجب لا يكون دون إنحجاب، فهو يفترضه ويقوم عليه، كما تفترض الإنارة الظلام وتقوم عليه، بحيث يكون من المستحيل إظهار أو كشف أي موجود على الإطلاق، ما لم يكن هذا الموجود متحجبا قبلا، مما يعني تقدم الإنحجاب بالنسبة لكشف الموجود[3].

ولكن ألا تضعنا هذه القضية (التي تؤكد)، تقدم التحجب موضع الحس السليم من جهة تضمنها للبداهة ؟ إن التحجب يتقدم بالنسبة لكشف الموجود، كقولنا أن الخطأ يتقدم الحقيقة، غير أن القضية لا تعني تقدم تحجب الموجود الجزئي بالنسبة لتكشف الموجود، وإنما نقول: تقدم تحجب الموجود الجزئي أو ذاك، مادام تحجب الموجود في كليته أي اللاحقيقة الأصيلة لا يتأكد كنتيجة ثانوية لمعرفة هي دائما جزئية، باعتباره حدثـــا أساسيا يتقدم كشف الموجود ويسبقه في الوجود، كما يتقدم فعل الكشف ذاته أي ترك الموجود-يوجد الذي لا ينفصل عن صميم الحرية[4].

والمقصود بتقدم إنحجاب الموجود في كليته أن تحجب الموجود في كليته ليس حدثا عرضيا تابعا لمعرفة الموجود من حيث هي انكشاف لهذا الموجود الجزئي أو ذاك، مادام إنحجاب الموجود في كليته أي اللاحقيقة الأصيلة، لا يتأكد كنتيجة ثانوية لمعرفة هي دائما جزئية، باعتباره حدثا أساسي يتقدم كشف الموجود ويسبقه في الوجود، كما يتقدم فعل

---

(1) - مارتن هيدجر، أصل العمل الفني، مصدر سابق، ص 74.

(2) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, P P 93-96.

(3) - Joseph Sadzik, esthétique de Martin Heidegger, op. cit, p 72.

(4) - Alexandre Koyere, Etudes d'histoire de la pensé, philosophique, op. cit, p 265.

الكشف ذاته الذي لا ينفصل عن صميم الحرية، ويعني ذلك أن انحجاب الموجود في كليته يقوم مقام الشرط بالنسبة لفعـــل الكشف وبالنسبة لكل ظهور أو تكشف لهذا الموجود أو ذاك، بل وبالنسبة لظهور أو تكشف الوجود[1].

والجدير بالذكر أن الإنحجاب ليس ظلاما كليا على النحو الذي نتصور به عالم الموجودات الغير إنسانية -كما يذهب إلى ذلك هيلدرن- من حيث أنها موجودات منغلقة على ذاتها عاجزة عن إدراك ذاتها أو غيرها من الموجودات، غير قادرة على إحداث الإنارة La lumière أو المشاركة فيها، كونها تمثل العالم المقابل لعالم الموجود الإنساني عالم الظواهر والتجلي والبحث عن الحقيقة من حيث هي كشف للواقع، هو الوجه الجدلي المقابل للظهور L'apparition والتكشفLe dévoilement.[2]

قد يكون من الصعب توضيح ذلك لأن كل المحاولات والاجتهادات التي قامت لتفسير الواقع ترد في كليتها إلى ظهور الموجود الإنساني، حيث يكون الكشف قد بدأ في الظهور، وعلى ذلك ينظر للواقع بوصفه وجودا مكشوفا على أنه الوضع الصحيح المقابل لوضع التحجب والخفاء، أي على أنه موطن الظهور والتجلي، وإن كان الواقع خلافا لذلك –دائما بالنظر إلى ظهور الإنسان- يمثل الغموض والخفاء الذي يبدو أنه أمرا طبيعيا، إن الانبثاق الأولي Le surgissement prométhéen –في نظر هيدجر- الذي يؤسس نفسه مع مجيء الإنسان يؤسس المعنى[*] كانكشاف داخل اللامعنى كتستر وانحجاب، وهذا التستر والإنحجاب هو اللاحقيقة الأصيلة والأولية Pré- existante التي تتقدم كل حقيقة وكل تكشف أو ظهور[3].

من هنا يمكن القول أن الإنحجاب ليس غيابا للإنارة، كما أنه ليس تبعة لغياب الإنسان كموجود عاقل، وإنما هو ضرورة متعلقة وملازمة للوجود الإنساني بوصفه وجودا متخارج أي بوصفه موجودا قادرا على الكشف، وإن ضلت هذه الضرورة

---

(1) - Maurice corvez, la philosophie de Heidegger, p 77.

(2) - Alphonse de Waelhens, phénoménologie et vérité, op. cit, p 118.

(*) - معنى le sens أي شيء عند هيدجر هو لاتحجبه، واللاتحجب هو المعنى الحرفي الاشتقاقي للكلمة اليونانية أليتيا أي الحقيقة، وعلى هذا فمعنى الوجود وحقيقته كلاهما يدل على نفس الشيء. أنظر: - مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، مصدر سابق، ص ص 90-91.

(3) - Alphonse de Waelhens, phénoménologie et vérité, op. cit, p 118.

محجوبة وغائبة عن إدراك الإنسان الذي يجتهد في إخفاء التحجب الملازم لكشف الوجود[1]

إن الإنحجاب في نظر هيدجر يتعلق بالذات الإنسانية تعلقا جوهريا، حيث يتغلغل في الآنية، وينفد فيها بوصفها تواجد وتخارج أي بوصفها موجودا قادرا على الكشف، والآنية عند هيدجر ليست ذاتا جوهرية ولا ذاتا ابستمولوجية -كما سبق توضيحه- وإنما تعبير عن الإنسان في علاقته بالوجود أي عن الإنسان كوجود -في- العالم تبعا لاصطلاح "الوجود والزمان"، وعلى هذا فالإنسان أو الآنية لا يسيطر على التحجب بقدر ما يسيطر عليه هو بوصفه حقيقة مؤصلة، أي بوصفه حقيقة أولية، وذلك على نحو أصيل يبلغ من أصالته أنه هو الذي يكفل تكشف الموجود[2].

يتبين لنا مما سبق أن اللاحقيقة هي الحقيقة الأولية وهي الإنحجاب الأصيل، وليس هذا الإنحجاب كما سبق توضيحه مجرد حدث عرضي، وإنما هو معطى أساسي تفترضه الحقيقة وتقوم، عليه بوصفه المجال الذي ينبثق منه فعل الكشف. ربما أن اللاحقيقة هي التحجب واللاتكشف كانت اللاحقيقة أساسا للحقيقة. ولذلك كانت اللاحقيقة هي الوجه الجدلي لا العكسي للحقيقة، مادامت العلاقة بينهما تتوقف على أن تكون علاقة مؤسس بما هو مؤسس.[3]

وإذا كانت اللاحقيقة بوصفها لا ماهية للحقيقة هي الماهية الأولية للحقيقة، وإذا كانت هذه الأخيرة هي الإنحجاب الأصيل الذي يسبق في الوجود كل ظهور أو تكشف للموجود، فذلك يعني وجود الإنسان ضمن هذا الانحجاب الأصيل، أي وجوده ضمن اللاحقيقة، وهذا الوجود هو شرط ظهورا أو تكشف أي موجود على الإطلاق، أي شرط قيام الحقيقة على الإطلاق[4].

لا شك أن الحس السليم سيتعثر في فهم وإدراك معنى أن تكون اللاحقيقة هي الحقيقة الأولية، واللاماهية هي الماهية الأولية، وسيبدو له ذلك على أنه تكديسا إكراهيا لمفارقات مغتصبة ومصطنعة وسيتمسك بطريقته السطحية والمباشرة في النظر إلى المسائل، بحيث

(1) - Ibidem.
(2) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op. cit, pp 44, 45.
(3) - Ibid, p 45.
(4) - Joseph Sadzik, esthétique de martin Heidegger, op. cit, p 72.

لا يستطيع إدراك حقيقة الأشياء التي تتطلب نظرا أعمق كما تتطلب تجاوز كل ما هو مباشر، وإذا كان ذلك وحده لا يكفي للولوج إلى حقيقة الأشياء التي تتطلب انتباها حقيقي، وبما أن الحديث عن الحقيقة واللاحقيقة، الماهية واللاماهية، التحجب واللاتحجب (الذي يبدو في نظر الظن الشائع Doxa [*] وحده لغة مليئة بالمفارقات) بهذه الطريقة تصدم الرأي الشائع، فقد آثر الفيلسوف التخلي عنها[1].

يرى هيدجر أن الإنسان لا يوجد في الحقيقة إلا بقدر وجوده في اللاحقيقة مما يعني أن سلوك "الترك" laisser (Lassen) الذي يؤسس الآنية من حيث هي تواجد وتخارج وتعرض لكشف الموجود، هو في ذات الوقت إخفاء للموجود في مجموعه وكليته[2]. ويعني ذلك وجود علاقة أصيلة بين "ترك الموجود-يوجد" وإخفاء الموجود في مجموعه وكليته ولكن ما الذي يتم تحقيقه والمحافظة عليه من طرف ترك الموجود يوجد عبر هذه العلاقة مع الإخفاء ؟

يجيب هيدجر بأن ما يتم تحقيقه والمحافظة عليه من طرف ترك الموجود-يوجد عبر علاقته بالإخفاء هو: إخفاء الموجود في مجموعه وكليته أي "السر - le myster"[3].

ولكن قبل التعرض لمفهوم السر علينا أوّلا أن نتعرض إلى مفهوم الحقيقة ضمن كتاب "الوجود و الزمان"، فما مفهوم الحقيقة ضمن كتاب "الوجود والزمان" ؟

لم يتعرض الفيلسوف في كتاب "الوجود والزمان" إلى مفهوم السر أو التيه أو الخطأ، بل تعرض فقط إلى المفهوم العام للحقيقة وبطريقة موجزة.

إنّ الوجود –في- العالم يعني أن انفتاح الآنية يتعلق بالهم، والهم كما سبق وأن وضحنا هو بنية كلية تجمع بين الفهم، والإلقاء أو الوجود الفعلي، والسقوط، وتقوم على أساس معنى آخر مهم جدا للوجود هو الزمانية، فالفهم يتأسس على المستقبل، وفي الإلقاء تتّضح سمة الماضي، أمّا السّقوط فهو ممكن من خلال الحاضر[4]، وعلينا أن نتذكر هنا

---

[*] - الدوكسا Doxa: طريقة في الكلام متناسبة مع الظاهر، مع الرأي أو الممارسة. أنظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سابق، ص 302.

[1] - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op. cit, p 93.

[2] - Alexandre Koyere, études d’histoire de la pensée philosophique, op. cit, p 77.

[3] - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op. cit, P 92.

[4] - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي، مرجع سابق، ص 397.

أن الآنية هي ذاتها أمام طريقين، طريق الأصالة وطريق الزيف، وعليها أن تختار فإما أن تكون هي دائما، بأن تتمكن من خلال المشروع من فهم ذاتها وفهم الموجودات أو إكتشافها إنطلاقا من إمكانياتها الأساسية وعندئذ تكون في الحقيقة (حقيقة الوجود أو الوجود الحقيقي)، وإما أن تكون "ذات الناس" بأن تفهم ذاتها من جهة العالم، أي تدركها -كما فعلت الأنطلوجيا التقليدية- على نموذج الموجودات الحاضرة[1]، وهي في هذه الحالة تلغي فهم الموجودات في ذاتها أو إكتشافها فيما هي عليه، لصالح المظهر L'apparence، فلا تعد تفهم الموجودات إلاّ من جهة مظهرها، لا من جهة ما هي عليه، ويصبح الفهم إخفاءا وحجبا، وعندئذ تكون في اللاحقيقة (لاحقيقة الوجود أو الوجود الزائف) الذي يناظر حالة السّقوط التي تتحدّد إنطلاقا من ظواهر اللغو، الفضول والإلتباس.[2]

يقول هيدجر في هذا الصدد « توجد الآنية في اللاحقيقة لأنها من حيث الأساس هي سقوط ».[3]

ويمكن القول أن اللاحقيقة هي تعبير عن حالة السقوط بما تتضمنه من لغو وفضول والتباس، حيث تضيع الآنية في عالم الناس، فتخفي عنها إمكانيتها الخاصة في الوجود، كما تخفي وضوح التفسير الخاص للموجودات، أي التفسير المتعلق بإمكانياتها الخاصّة، وبوجودها كمشروع، وتعتقد خطأ أنها تفهم وجودها ووجود الموجودات، ويتم ذلك عندما تفقد العزم على التصميم، ويلاحظ أن الآنية في الغالب، توجد في حال عدم التصميم، وتعيش أسلوب الوجود الزائف ساقطة في اللاحقيقة.[4]

ولأن السقوط بوصفه سقوط للإمكانيات هو تعبير عن تناهي المشروع، فإنه يمكن القول أن الآنية توجد في اللاحقيقة ليس فقط لأنها تدرك ذاتها من خلال الموجودات - داخل – العالم بل و أيضا بسبب تناهي مشروعها أي بسبب تناهيها ذاته.[5]

إن الآنية في نظر هيدجر هي دائما في الحقيقة واللاحقيقة على حد سواء[1]. ويمكن توضيح ذلك بأن نقول أنّ الآنية تكون في الحقيقة بقدر ما هي إمكان وجود يتّجه نحو

---

(1) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص ص 124-125.

(2) - Martin Heidegger, l'être et le temps, op. cit, p 267.

(3) - Ibid, p 267.

(4) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص 372.

(5) - Bertrand Rioux, l'être et la vérité chez Heidegger et s'aint- tomas d'aquin, op. cit, p p 70-71.

إمكانياته الصميمة أي بقدر ما هي مشروع، وتكون في اللاحقيقة بقدر ما تكون ضائعة في الموجودات المألوفة وإملاءات الناس التّي تخفي أو تحجب عنها وجودها الحقيقي أي بقدر ما تكون مقذوفة في وسط الموجودات وفي سبيلها إلى التحقق والإكتمال، وهي في هذه الحالة الأخيرة تتحد بـــ "ألّلا"، فهي لا تكون هي ذاتها ولا تفهم الموجودات وفقا لتركيبها الداخلي الصميم، وإنما بالطريقة التي يفهم بها "الناس" بما فيها من غموض والتباس، وهي ليست واقعة مكتملة، وإنما مشروع وجود، وعلى هذا فإن الآنية تكون في اللاحقيقة لأن المشروع أو العلو مسلوب بالـــ "لا" أي متناه[2].

إن الآنية -في نظر هيدجر- هي دائما في الحقيقة واللاحقيقة على حد سواء، و لأنها كذلك يتحتم عليها أن تحافظ باستمرار علي ما اكتشفه وأن تنتزع التكشف من المظهر وعلى ذلك يمكن فهم الحقيقة بوصفها حدث للعملية المنيرة للاّتحجب بوصفها عملية يسودها السلب ويتغلغل فيها أي بوصفها أليتيا، ويتصل هذا كله بفهم اليونان للحقيقة بوصفها عملية يسودها السلب ويتغلغل فيها أي بوصفها أ- a ليتيا lèthéia .[3]

يتبين لنا مما سبق أن اللاحقيقة ضمن كتاب "الوجود والزمان" هي السقوط أي نسيان الذات الأصيلة، والنسيان « بالمعنى اليوناني » يعني سلب اللاتحجب أي الحجب أو الحجب الذاتي، ويعني ذلك أن اللاحقيقة هي التحجب والخفاء.[4]

ولنعاود الآن الحديث عن "السر":

يرى هيدجر ضمن رسالته "في ماهية الحقيقة" أن ما يتم تحقيقه والمحافظة عليه من طرف ترك الموجود-يوجد عبر علاقته بالإخفاء هو "السر"، والسر عند هيدجر ليس هو اللغز، أو الأمر المطلق المنغلق على ذاته الذي تصعب معرفته أو تتعذر، كما أن ليس سرا جزئيا بين غيره من الأسرار[5]، وإنما هو ذلك الحدث الفريـــد: إخفاء الموجود في مجموعه وكليتـــه- الذي يتغلغل في آنية الإنسان ويوجهها ويتحكم فيها، وقد ينظر للسر

---

(1) - Martin Heidegger, l'être et le temps, op. cit, p 267.

(2) - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مرجع سابق، ص 82.

(3) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص125.

(4) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص 423.

(5) - OTTO Pöggeler, la pensée de Martin Heidegger, un chemin vers, g'être yraduit par Marianna Simon, auber, édition Aubier Montargne, Paris, 1967 P 134.

على أنه الوجود نفسه- كما يذهب إلى ذلك جوزيف سديك في كتابه "إستيتيقا مارتن هيدجر" بوصفه المتحجب الدائم الحضور، الذي يؤثر فينا ويوجهنا، ويحمل علاقتنا مع الموجود، وإن كنا لا نستشعر ذلك أو نبال به[1].

ومادام السر في نظر هيدجر يتعلق بالوجود ويحيل إليه فهو سر أنطولوجي، تبعا لاصطلاح غبريال مارسيل. وليس السر عند هيدجر هو نفسه عند غبريال مارسيل، فبينما يذهب هيدجر إلى أن السر هو إخفاء الموجود في كليته الذي يميل بطبيعته (التي تهوى التحجب والخفاء) إلى التحجب والخفاء، يؤكد غبريال مارسيل على أن السر هو الوجود[2] من حيث انطوائه على الذات، فلا فرق بين السؤال عن الموجود والسؤال عن الذات، فأنا حين أتساءل عن نفسي، فإنني أنكشف لذاتي في صميم فعل التساؤل ذاته، والسر بالنسبة لغبريال مارسيل شيء لا يمكن تحديده أو تعريفه، وذلك بحجة قوية وهي أن التفكير الموضوعي –أي التفكير العلمي والتقني- غير قادر على إدراك السر، وهو قابل لأن يعرف فقط عن طريق التجربة الذاتية المباشرة[3].

ومن أجل هذا يلح غبريال مارسيل على ضرورة التمييز بين المشكلة والسر، فالمشكلة شيء موضوعي أصادفه وأجده قائما بأكمله أمامي دون أن أكون متضمنا فيه، وبالتالي يمكن أن يمثل أمامي كعائق يكون بالإمكان تجاوزه باعتباره شيء خارجي منفصلا عن الذات، بينما السر شيء أندمج أنا نفسي فيه، ولا يمكن التفكير فيه إلا باعتباره امتدادا للذات، بحيث لا يكون في الإمكان التمييز بين ما هو في ذاتي وما هو أمام ذاتي[4].

وإذا كان الموجود الإنساني في نظر غبريال مارسيل هو في ذاته سر، فإن الموجود الإنساني في تصور هيدجر مملوك ومسيطر عليه من طرف السر، من حيث هو على علاقة دائمة بالموجود في كليته.

---

(1) - Joseph Sadzik, Esthétique de martin Heidegger, op. cit, p 73.

(2) - زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 459.

(3) - المرجع نفسه، ص ص، 463، 471.

(4) - Gabriel Marcel, essai de philosophie concrete, edition gallimard, Paris, 1940, PP 107, 108.

يرى هيدجر بأن الإنحجاب كسمة لعدم التكشف يمنع الحقيقة من حيث هي انكشاف ولا تحجب من أن تكون انكشافا كليا، كما يمنع الأليتيا من أن تكون سلبا للتكشف الكلي، وذلك بتخفيه عن الآنية، والإنحجاب بهذا العمل لا يسيء إلى الحقيقة كما لا ينكرها، وإنما يدخر لها أخص خصائصها المتمثلة في السر[1].

ويعني ذلك أن الانكشاف بوصفه انكشافا مؤسسا على إنحجاب لموجود في كليته، لا يتم إلا بشكل جزئي وغير تام، حيث أن كل ما يتم كشفه وإظهاره من الموجود الجزئي يعمل على إخفاء الموجود في مجموعه وكليته، وهو المعنى الذي يذهب إليه في هذه الجملة: « إن الإنحجاب يمنع انكشاف الأليتيا، فهو لا يقبلها حتى كسلب أو حرمان، وإنما يحفظ لها أخص ما يخصها لكي يكون ملكا لها »[2].

إن الآنية –في نظر هيدجر- بحكم وجودها المتخارج تقوم بكشف الموجود الجزئي، غير أنها وفي ذات الوقت تعمل على إخفاء غيره من الموجودات الجزئية، كما تعمل على إخفـــاء الموجود في كليتـــه، فالموجود يسارع إلى استباق الموجود ويخفي الواحد منهمـــا الآخر، وينكر ما هو جزئي ما هو كلي[3]. ويرجع ذلك أساسا إلى محدودية الأفق المفتوح الذي يشكل مجالا لظهور وتكشف الموجودات، الذي يكون مشغولا من طرف بعض الموجودات الجزئية (التي تتمكن وحدها من الظهور) بحيث لا يتسع لضم موجودات أخرى، ويشير ذلك إلى استأثار بعض الموجودات دون غيرها من المجودات على اهتمام الإنسان، فتتمكن وحدها من الظهور، بينما تظل باقي المجودات في حيز الخفاء، هذه الموجودات المستأثرة لا تعمل على إخفاء غيرها من الموجودات فقط، بل تعمل أيضا وبالدرجة الأولى على إخفاء وإنكار الموجود في كليته، إلا أن ذلك لا ينفي استمرار اختراق السلوك الإنساني من قبل تجلي الوحدة التي تمنح الظهور للمجموع الكلي للموجودات، كما تشكل شرطا لإمكانية قيام كل سلوك متخارج باعتباره تعرضا لانكشاف الموجود، وإن ظلت هذه الوحدة بوصفها (أي الوحدة الكلية) الأفق الذي يشكل مجالا

---

(1) - Martin Heidegger, de l’éssence de la vérité, op. cit, p 92.
(2) - Ibidem.

(3) - مارتن هيدجر، أصل العمل الفني، مصدر سابق، ص 74.

لظهور وتكشف الموجودات محلا للنسيان[1]. نتيجة لتراخي التوتر القائم بين الموجود الجزئي والموجود في كليته وانغماس الآنية في الموجود الجزئي الذي يطغى على كشف الموجود في مجموعه وكليته ويخفي حقيقته.[2]

ولكن إذا كان الموجود في مجموعه وكليته هو موضوع الميتافيزيقا، كما أكد ذلك هيدجر في العديد من المرات وإذا كان الموجود في مجموعه وكليته ينزع إلى التخفي والتحجب، فهل معنى ذلك أن الميتافيزيقا التقليدية تقر هذا التخفي والإنحجاب ؟ وإذا افترضنا أن ذلك صحيحا كيف يتسنى لها أن تسأل عن الموجود في مجموعه وكليته ؟ هكذا يتساءل المترجمان الفرنسيان لرسالة الفيلسوف "في ماهية الحقيقة" ضمن مقدمتهما.[3]

الواقع أن سؤال الميتافيزيقا التقليدية عن الموجود في مجموعه وكليته لا يعني مطلقا إدراك هذه الأخيرة للموجود في مجموعه وكليته، وحينما تتصور الميتافيزيقا التقليدية الموجود في مجموعه وكليته على أنه فيزيقا أو على أنه ذات أو وعي، فما ذلك إلا دليلا على جهل هذه الأخيرة لمعنى الموجود في مجموعه وكليته، ومن ثم لمعنى التحجب أو الإخفاء أي لمعنى السر بوصفه الماهية الأصيلة للحقيقة أو اللاحقيقة الأصيلة. مما يعني أن السؤال عن الموجود في مجموعه وكليته لا يكفي للولوج إلى حقيقة هذا الأخير، لما تتطلبه هذه الحقيقة من مساءلة خلاقة وقوية.[4]

يقول هيدجر: « هكذا يحدث إذن في عملية ترك الموجود-يوجد التي هي عملية كاشفة، والتي تخفي في نفس الوقت الموجود في كليته أن يظهر الإخفاء على هيئة ما هو محجب في المقام الأول »[5].

ويعني ذلك أن للمنحجب قابلية للظهور والتجلي بحيث يكون محسوسا للآنية لا على المعنى الذي تفهم به كلمة "محسوس" "Sensible" عادة من أنها حضور بالنسبة للحواس، حيث يكون بالإمكان إدراك ماهيته بوصفه ظاهرة مرئية، بل بمعنى حضوره للإدراك

---

(1) - Bertrand Rioux, l'être et la vérité chez Heidegger et s'aint- tomas d'aquin, op. cit, p 72.
(2) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 16.
(3) - Ibid, p 47.
(4) - Ibid, p 47
(5) - Ibhd, p 93.

بوصفه محجبا أو بوصفه ظاهرة خفية وغامضة، فالسر يشير لذاته دون أن يتوقف عن وجوده كسر. وإذا كان استخدام العبارة أن "يظهر الإخفاء" La dissimulation apparaît يوحي بإمكانية الانكشاف الكلي، مما يعني التفكير في السر كظاهرة يمكن كشفها والتحقق من ماهيتها بنفس الطريقة التي يتحقق بها من أية ظاهرة مرئية أخرى، فإننا نقول أن استخدام هيدجر للفعل "ظهر"، يختلف تماما عن معنى الانكشاف الكلي[1].

وهذا الظهور للسر بوصفه إخفاء ما هو محجب ليس مقطوع الصلة بالآنية بل يخترقها ويتغلغل فيها بوصفها وجودا متخارج ونزوع دائم لكشف الحقيقة، ولهذا السبب يؤكد هيدجر أن « الآنية من حيث هي وجود "منفتح " يولد أول وأوسع عملية لانكشاف أي اللاحقيقة الأصيلة » [2].

ولكن ألا نلمس هنا نوع من التناقض؟ ألم يؤكد الفيلسوف بأن الإنحجاب اقدم في الوجود من أي تكشف للموجود، وأنه أقدم من الحرية المتخرجة ذاتها أي من ترك الموجود-يوجد، فإذا به يؤكد الآن أن الآنية من حيث هي وجود منفتح وحرية تولد أول وأوسع عملية لا إنكشاف، مما يعني تقدم ترك الموجود-يوجد على تحجب الموجود، الواقع أن هذا التناقض سيبقى قائما ما بقيت نظرتنا إلى العبارتين متعلقة بالترتيب الزمني l'ordre chronologique، بينما لو نظرنا إلى العبارتين من منطلق الأصل والأساس l'ordre du fondement لانتفى هذا التناقض وهو المنطلق الذي من المفروض أن نفهم من خلاله العبارتين[3].

من هنا يمكن القول أن إخفاء أو تحجب الموجود في مجموعه وكليته يرتبط بالحرية المتخرجة للآنية، ولهذا السبب يتحدث هيدجر عن التحجب الأصيل للموجود في كليته الذي يعتبر النتيجة الطبيعية لسلوك الكشف الذي يخفي في الوقت الذي يكشف فيه، ولا شك أن الحرية المتخرجة من حيث هي تعرض لانكشاف الموجود تتغلغل داخل الوجود الإنساني وتطبعه على الانفتاح، وعلى التواجد داخل الحقيقة باعتبارها القدرة التي بفضلها ننفتح على الحقيقة ونكون في علاقة دائمة مع السر (اخفاء المنحجب

(1) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 49.
(2) - Ibid, p 93.
(3) - Ibid, pp 49, 50.

La dissimulation de ce qui est obnubilé) أي مع اللاحقيقة الأصيلة. إلا أن الإنسان لا يحفظ علاقته بالسر وينزع إلى نسيانه[1].

ويعني ذلك أن الآنية من حيث هي موجود متخارج تنزع إلى اتخاذ موقف بالنسبة إلى الانحجاب، إلا أنها وفي ذات الوقت (نتيجة لاستغراقها في الحياة اليومية) تنزع إلى إخفاء علاقتها بالانحجاب، وإلى نسيان السر الذي لا يظهر ولا يعلن عن نفسه للعالم اليومي، ويختفي في هذا النسيان. إن ارتباط الآنية بالانحجاب لا يظهر ولا يعلن عن نفسه للعالم اليومي، فهو يختفي ويتحجب ولهذا السبب ينسى الإنسان علاقته بالسر ليعيش في حالة نسيان للسر.[2]

ويعتبر نسيان السر بالنظر إليه من جهة التفكير في الوجود "نسيانا للوجود"، ولحقيقة الإنسان كـــ "راع للوجود"، حيث يتوقف الإنسان على استشراف الوجود الذي يسوى بما هو موجود، ورغم أن الإنسان يرجع باستمرار إلى الموجود، إلا أنه يقف عادة عند هذا الموجود، ويقنع به دون أن يتجاوزه إلى الأفق الأعم الذي ينكشف فيه، وهو أفق الوجود، إن الإنسان لغارق في حياته اليومية والمستنفد من طرف الموجود الجزئي لا يهتم بالوجود، ولا يعرف ماذا يكون بسبب نزوع هذا الأخير الدائم صوب التحجب والخفاء[3]، ورغم تزييفه له، هو يجهل هذا التزييف، بل إنه يجهل جهله لهذا التزييف، فبنسيان السر ينسى الإنسان الوجود ويواصل سيطرته على العالم الذي بات نموذجا لكل مقاييسه.

ولا يعد نسيان السر منظورا إليه من جهة الحرية المتخرجة كأساس لكشف الموجود، عقبة في سبيل كشف الموجود، بل يساعد على هذا الكشف، كما يعمل على فهم الموجودات فهما أونطيقيا، ولهذا السبب ينظر لنسيان السر على أنه ضرورة متعلقة بكشف الموجود[4]. إن نسيان السر –في نظر هيدجر- لا يزعزع علاقة الإنسان بالموجود، بل يستثمرها ويوجهها لحساب الإنسان، فالإنسان تحت سحر المعرفة الوضعية يرتبط بالواقع المعتاد الذي يمكن كشفه والتحكم فيه حتى بالنسبة لأكثر المسائل أهمية ولأكثر المشاريع دقة واتساعا. ولأجل ذلك يؤكد هيدجر على أن ارتباط الإنسان بالواقع المعتاد واستغراقه

---

(1) - Joseph Sadzik, esthétique de martin Heidegger, op. cit, p 74.
(2) - Joseph Sadzik, esthétique de martin Heidegger, op. cit, pp 74-75.
(3) - Martin Heidegger, De l'éssence de la vérité, op. cit, pp 19-20.
(4) - Bertrand Rioux, l'être et la vérité chez Heidegger et s'aint- tomas d'aquin op. cit, p 73.

فيه هو تأكيد لنسيان السر، وإصرار على الموقف اللامبالي بتحجب الموجود، صحيح أن للواقع المعتاد مشاكله الخاصة وأموره المعقدة والغامضة، وما يحتمل الشك، وما يشكل أسرار مغلقة سواء تلك المتعلقة بأمور الحياة أو المتعلقة بأمور العلم كما هو الحال بالنسبة للأسرار المتعلقة بتاريخ العلم أو بعلم المناهج، إلا أن كل هذه المشاكل بحكم عدم صدورها عن أي قلق أصيل أو -على نحو أكثر دقة- عن أي اهتمام متعلق بالوجود، لا تمثل سوى معابر ووسائط للولوج داخل الحياة اليومية في سيرها المعتاد وللسيطرة على الطبيعة والتحكم فيها[1].

وهكذا أينما تم الاستغراق في الحياة اليومية والاستسلام لطبيعتها اللامبالية بإخفاء ما هو محجب الذي ينظر إليه انطلاقا من أمور الواقع (التي أثبت الانشغال بها أنها أكثر الأمور أساسية) على أنه مجرد حدث عرضي، وينسحب باعتباره أكثر الأمور أساسية وأقل لفتا للإنتباه داخل غياهب النسيان[2].

غير أن النسيان لا ينفي السر المنسي لـــ -من طرف الآنية، بل يضفي عليه حضورا خاصا فهو على خفائه يظل ينشط فينا كرواسب خفية، تحكم قبضتها علينا وتضطرنا إلى التنكر لحقيقة وجودنا كانفتاح، وتعرض لإنارة الوجود، وترغمنا على البقاء في مستوى الحياة اليومية، والاستسلام لسلطاتها الزائفة، ويمكن القول أن موقفنا اتجاه السر المنسي للآنية يشبه موقف الأشخاص الغير أسوياء نفسيا، الذين يجتهدون في تجنب المواقف التي تفضح نقائصهم وتبرز نقاط ضعفهم. وكذلك نجتهد نحن في تجنب كل المواقف التي تظهر السر وتنفي النسيان، وذلك باختيارنا التحول صوب الموجود الجزئي الذي يكفل لنا هذا النسيان[3].

ولا يتعلق الحضور الخاص للسر بإرادة الإنسان، وإنما يأخذ على أنه نتيجة حتمية للفعل الحر الذي اختار التوجه صوب التحديدات الأونطقية بهدف نسيان السر، الذي هو نسيان للوجود وإنكار له، ولما كان التوجه صوب التحديدات الأونطيقية يتطلب خضوعا كاملا لهيمنة العلم وسيطرة التقنية، وكان التوجه صوب التحديدات الأونطيقية وسيلة

---

(1) - Alphonse de Waelhens, phénoménologie et vérité, op. cit, p 120.
(2) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 95.
(3) - Alphonse de Waelhens, phénoménologie et vérité, op. cit, p 120.

لنسيان السر، كان الخضوع الكامل لهيمنة السر وسيطرة التقنية ثمنا لنسيان السر أي لنسيان الوجود وإنكاره[1] وعندما يؤكد هيدجر على أن التنكر الكلي لحقيقة الوجود الذي يقابله إقرارا كاملا لسيادة العلم هو ثمن لتحقق نسيان السر، فإنه يؤكد بذلك على مدى خطورة نسيان السر (الذي يفوق في خطورته خطورة أي شيء آخر) الذي بات يهدد الإنسان المعاصر الذي خلى بينه وبين مصيره التعس الذي يتجسد في عالم التقنية، والعالم المعاصر مليء بالأمثلة التي تؤكد مدى خطورة نسيان السر، ومن أهم الأمثلة التي تؤكد ذلك: الاختراع المتمثل في القنبلة النووية والأسلحة البيولوجية التي يهدف من خلالها إلى إبادة البشرية وإخضاع العالم لسلطة واحدة، وإن كان اختراع مثل هذه الأسلحة يتم تحت ذريعة حفظ الأمن وتحقيق السلام[2].

ضمن هذا النسيان للوجود، يتولد القلق واللايقين اللذين يجتهد الإنسان في إخفائهما حتى عن نفسه، فالإنسان يخدع نفسه بتأكيده للمظهر، والغريب أنـــه ينسى تأكيده للمظهر، ونتيجة لهذا النسيان (الذي لا ينفي خداع الإنسان لنفسه بل يحفظه كقوة خفية دائمة النشاط) يعيش في القلق ويستغرق في اللايقين[3].

ويتحدث غبريال مارسيل على مثل هذا القلق واللايقين فيقول: « إن العالم الذي فيه تنتصر التقنية هو عالم مقيد بالرغبة والخوف لأن ليس هناك تقنية لا تكون في خدمة رغبة أو خوف ما »[4]، وما الرغبة والخوف في نظر مارسيل إلا تعبير عن القلق واللايقين اللذين يعاني منهما الإنسان المعاصر تحت ضغط التقنيـــة التي تسلب الإنسان هدوءه وأمنه الحقيقيين وتنتزعه من ذاته بأن تعزله عن عالم الذات الذي هو عالم الوجود أي السر وتلقي به بعيدا إلى عالم يسيطر عليه والتقنية، ولا يعترف إلا بل ما هو قائم على العلم والتقنية.

---

[1] - Ibid, pp 120-121.
[2]- Alphonse de Waelhens, phénoménologie et vérité, op. cit, P 121.
[3] - Joseph Sadzik, esthétique de martin Heidegger, op. cit, p 75.
[4] – عن خميسة العايب، الوجود عند جبرئيل مارسيل، رسالة ماجستير في الفلسفة، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، السنة الجامعية 2004/2003

الإنسان بنسيانه للسر وبتزييفه للوجود يخطئ في اختيار معاييره، وذلك بتخليه عن معيار الوجود وتبنيه لمعايير جزئية مستمدة من اهتماماته المباشرة، فالإنسان الذي نسي الوجود والذي خلى بينه وبين عالمه اليومي، الذي يملأه بخططه ومشاريعه، يتنكر لمقياس الوجود ويتبنى مقاييس جديدة مستمدة من هذه الخطط والمشاريع، ليثبت عليها ويضل يتزود بمقاييس جديدة دون أن يتساءل عن قيمة هذه المقاييس ولا عن ماهية الأساس الذي تستمد منه هذه المقاييس، الذي يهيئ عملية القياس ذاتها، وعندما يأخذ على عاتقه مهمة توسيع وتحويل هذه الخطط والمشاريع فإن مقاييسه المنوطة بهذه الغاية تظل تستمد من عالمه اليومي(1).

وبهذا يخطئ الإنسان تقدير وفهم الماهية الأصيلة لمقاييسه ويزداد هذا الخطأ تفاقما كلما تصور نفسه من حيث هو ذات، مركزا للموجود ومصدرا لكل المقاييس التي بموجبها يمكن أن يتحدد كل ما من شأنه أن يصبح يقينيا وموجودا.(2)

وتتجسد هذه المحاولة – بشكل مطلق- داخل الفلسفة الحديثة انطلاقا من المبدأ القائل "أنا أفكر أنا موجود" الذي أقره ديكارت حينما ساوى بين الحقيقة واليقين دون أي فكر في ماهية الأساس الذي تقوم عليه عملية المساواة ذاتها. ولما كان اليقين –في نظر ديكارت- هو المبدأ التي تبنى عليه الحقيقة كتطابق، ولما كان المطمح الأساسي لعصر التقنية هو غزو العالم من حيث هو صورة مدركة بوصفه الهيئة التي يتخذها الإنتاج المتمثل، يمكن القول أن فكرة ديكارت حول مركزية الذات تجد كمالها داخل التقنية المعاصرة، وبهذا تكون التقنية انتصار لمركزية الذات وأسلوبا في التعبير عن الوجود يتوافق وأسلوب ميتافيزيقا الذات في التعبير عنه(3).

يتبين لنا ممّا سبق أن الإنسان من حيث هو مملوك من قبل ترك الموجود-يوجد، ينزع إلى إخفاء الموجود في مجموعه وكليته، بأن ينغمس في الموجود الجزئي. هذا الإخفاء للموجود في مجموعه وكليته أي للمحتجب هو اللاّحقيقة الأصيلة، ولكن الإنسان

(1) - Martin Heidegger , Le l'essence de la vérité, op. cit, pp 94- 95.
(2) - Ibid, p 95.
(3) – Ibib, p 51.

لا يكتفي بإخفاء ما هو منحجب بل يعمل على إخفاء هذا الإخفاء نفسه، هذا الإخفاء المضاعف ليس هو مفهوم السر، ما يعني أن للاحقيقة مفهوما آخر، فما هو هذا المفهوم ؟

## 3- اللاحقــيقــة كتيهــان

يرى هيدجر ضمن رسالته "في ماهية الحقيقة" أن الإنسان الذي نسي علاقته بالسر وتحول عنها صوب الموجودات الجزئية التي يجتهد في إحصاء خصائصها وتحديداتها الأونطيقية وفي تقصي علاقاتها القابلة للحساب –بعضها ببعض- يعاكس طبيعته الانفتاحية بأن ينغلق، ويعني ذلك أن الإنسان لا يكتفي بأن يتواجد تواجدا انفتاحيا أي بأن يميط اللثام عن الوجود، بل بأن ينغلق، أي بأن يجتهد في طلب ما يظهره الموجود،مما يعني أن الوجود المنفتح أو المتواجد للآنية هو في الوقت ذاته وجود منغلق In-siste . وكما أن السر بما هو سر يسيطر على الوجود الخاص المتعلق بالإنسان من حيث هو وجود منفتح، كذلك يسيطر على الوجود الخاص المتعلق بالإنسان من حيث هو وجود منغلق، ولكن كـــ سر منسي بوصفه الماهية الأصلية للحقيقة التي نسيت واستعدت من كل بحث متعلق بالماهية الخاصة للحقيقة باعتبارها شيء غير أساسي[1].

والجدير بالذكر أن إنغلاق L'insistance الآنية لا يعبر عن بنية وجودية أدنى، فالانغلاق تركيب وجودي إيجابي يمثل ذات الآنية المستغرقة من طرف الموجود الجزئي تميزا لها عن الذات الأصيلة التي تدرك تعلقها بالوجود، ويعني ذلك أن الانغلاق ليس تقوقعا حول الذات أو مجرد نفي عادي للوجود، وإنما نحو من أنحاء الوجود، وضربا من التخارج، ولذلك كان التخارج أساسا لتحقيق الانغلاق بحيث لا يتحقق الانغلاق إلا بالنسبة لموجود قادر على العلو والتخارج[2].

ويتفق الحديث عن الانغلاق بهذه الطريقة مع ما ذهب إليه الفيلسوف في الوجود والزمان أثناء مناقشته لفكرة السقوط La chute، حيث أكد هيدجر أن السقوط – كما

---

(1)- Martin Heidegger , Le l'essence de la vérité, op. cit, pp 95- 96.
(2) - Alexandre Koyere, Etudes d'histoire de la pensée philosophique, op. cit, pp 68- 69.

استخدمه- لا يعبر عن أي تقويم سلبي، وإنما يعبر عن انخراط الآنية في عالم الناس، حيث تفقد وجودها وتضيع في هذا العالم، وبأنه ليس انعداما للوجود، وإنما أسلوب للوجود يفقد فيه الإنسان ذاته الحقيقية، أو هو أسلوب للانخراط في عالم الأغيار والوجود في متناول اليد أو وجود الأداة [1].

والإنسان بحكم وجوده المنغلق ينسى علاقته بالسر والأكثر من ذلك أنه يخفي عن نفسه هذا النسيان، وذلك بأن يتخذ من الموجود الجزئي الذي يبدو أنه يظهر نفسه بنفسه مقياسا له، في حين أن الموجود الجزئي يظهر وينكشف بفعل إنارة المنفتح التي يرتبط بها ارتباطا ماهويا، وإن ظل هذا الارتباط مبهما يحفه السر، بوصفه تأسيسا للسر، وعوضا أن ينتبه الإنسان إلى المجال أو الأفق (أي المنفتح) الذي تتجلى فيه علاقته –أي الارتباط- بالسر بوصفه المقياس الخفي الذي يحكم ويوجه كافة علاقاته مع الموجود، يخفيه ويتنكر له بأن يتجه صوب كشف الموجود. هكذا يورط الإنسان نفسه بواسطة طرقه الخاصة، ليضيع داخل متاهة ما هو ممهد وسهل المنال، ويشيد داخلها إمبراطورية عالمه، بأن يعلق داخل الظاهر، ويمنع تكشف الموجود في مجموعه وكليته، وبهذه الطريقة ينغلق بأن يتوجه صوب عالمه الخاص[2].

إن كشف الموجود –في نظر هيدجر- باعتباره كشفا موضوعيا لا يهتم بكشف الموجود من ناحية وجوده، ولا يعنيه أنه مرتبط في وجوده بالموجود في مجموعه وكليته، وكل ما يهمه هو التحديدات الأونطيقية وتعيينات هذا الموجود، التي يخفي الاهتمام بها الموجود في مجموعه وكليته، ولأجل ذلك ينكر الإنسان الموجود في كليته. ولأن الإنسان لا يركن إلى موجود جزئي بعينه، وإنما هو دائم الانتقال من موجود جزئي إلى آخر بفعل الاضطراب المقلق الذي هو سمة الآنية، يتعنت في إخفائه للموجود في مجموعه وكليته كليته بأن يخفي عن نفسه إخفاءه للموجود في مجموعه وكليته، وبأن ينسى هذا الإخفاء. هذا النسيان وهذا الإخفاء المضاعف للموجود في مجموعه وكليته، هو ما يعبر عنه هيدجر بمصطلح "التيه" L'errance (die irre)[3].

---

[1] -Alphonse de wealhens, La philosophie de Martin Heidegger, op. cit, pp 116- 117.
[2] - Martin Heidegger, Introduction a la métaphysique, op. cit, pp 171-172.
[3] - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op. cit, pp 124-125.

إن نسيان السر –في نظر هيدجر- باعتباره إخفاءا مضاعف للموجود في كليته، والذي يمثل في ذات الوقت الميل المنغلق نحو ما هو يومي وجاري، هو مولد التيه ومجال تحققه، وليس "التيه L'errance" هو "الخطأ L'erreur" (der irrtum) وإنما هو المجال المفتوح (مسرح) الذي ينتشر فيه الخطأ ويتحرك فيه.[1]

ولقد أشار هيدجر إلى أن التيه لا يشبه المجرى الممتد أو الحفر التي تنتشر عبر الطريق التي قد يحدث للإنسان أن يسقط فيها، بل على العكس من ذلك فإن التيه يأخذ شكل الأفق المفتوح الذي ترك للإنسان حرية التحرك بداخله. والتيه هو المجال الذي يتحقق فيه سقوط الآنية ونسيانها لحقيقة وجودها، إثر تشبثها بالموجود الجزئي واستغراقها من طرف العالم اليومي الذي تنسى فيه ذاتها، ففي التيه تنسى الآنية أنها موجود متخارج وأنها على علاقة دائمة بالموجود في مجموعه وكليته وأن تعلقها بالموجود في مجموعه وكليته هو علّة تحقق كل عمل وكل إنجاز تقوم به على الإطلاق[2].

إن التيه –في نظر هيدجر- هو مجال انتشار التاريخ الإنساني وتطوره، ولما كانت بداية التاريخ الإنساني وبداية التاريخ الغربي، وبداية الفلسفة شيء واحد، وكان التيه من حيث هو نسيان للسر مجالا لانتشار التاريخ الإنساني وتطوره، فإن الفلسفة الغربية التي تبدأ مع أفلاطون وتحقق كما لها داخل التقنية المعاصرة، بسبب تهاويها –تطابقها- مع التاريخ الإنساني، تكون قد خضعت عبر مراحل تطورها المختلفة لسيطرة التيه وتهديده. وبما أن الفلسفة السابقة على سقراط –تبعا لتصور الفيلسوف- لا تدخل ضمن إطار التاريخ كونها لم تتحدد بعد كفلسفة، بل كتفكير منسجم مع اللوجوس أي مع الواحد (هو الكل) ومستشعرا لعلاقة الإنسان بالسر، وإن ظل ذلك الاستشعار دون مستوى الفهم، فإنه يتعين أن تكون خارج سيطرة التيه ومجال تهديده[3].

ولما كان كل سلوك إنساني منفتحا على طريقته، فيلزم عن ذلك أن يكون لكل سلوك أسلوبه في الخطأ L'erreur وذلك طبقا لطبيعة الموجود ونمط السلوك، ولا يعني الخطأ ما تفهمه العادة والفكر التقليدي على أنه عدم توافق الفكر مع الواقع وفساد الحكم، من حيث

---

(1) - Maurice corvez, La philosophie de Heidegger, op. cit, p 78.
(2)- Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 97.
(3) - Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et S'aint Tomas d'aquin, op. cit, p 75.

أنه يتغلغل في كل قراراتنا وسلوكاتنا، بوصفه المنفذ الذي يتحقق عبره الظهور التاريخي والملموس للتيه، فهو –أي الخطأ- ليس خطأ عابرا، ولكنه إمبراطورية ذلك التاريخ الذي تتشابك وتختلط فيها كل أشكال التيه. وتمتد إمبراطورية الخطأ لتشمل كل الأخطاء بداية من تلك الناجمة عن الحساب وسوء التقدير، وصولا إلى التجاوزات المتعلقة بمواقفنا وقراراتنا الحاسمة. وعلى ذلك يكون الخطأ مفهوما على أنه عدم توافق الفكر مع الواقع، متعلقا فقط بالمعرفة النظرية والتجريبية، وبما أن المعرفة النظرية والمعرفة التجريبية ليس هما كل معارف الإنسان، كان الخطأ مجرد طريقة سطحية في التيه[1].

يتبين لنا مما سبق أن التيه الذي يفترض أنه مسرح الخطأ و أساسه هو سلوك قبلي، يؤثر على الإنسان ويتحكم فيه ويوجهه إلى أن يظل. وأن الإنسان من حيث هو موجود منغلق ينزع إلى نسيان السر، وأن هذا النسيان بوصفه تأسيسا للتيه هو الذي يجعل منه موجودا غارقا في التيه، ذلك أن سر الآنية في حالة تجاهله ونسيانه ينكر الحقيقة، وهكذا يتحرك الإنسان في ظلمات تحيط به من كل جانب.[2]

يقول هيدجر:« إن التيه هو ضد – الماهية الأساسية للماهية الأصلية للحقيق »[3].

قد تفهم هذه الجملة على أنها إقرار صريح على أن التيه هو عكس الماهية الأساسية للحقيقة الأصلية L'antiessence fondamentale de l'essence originelle de la vérité، أو سلبها، ولأجل ذلك هو يسقط خارج الماهية الأصيلة للحقيقة، إلاّ أن الفيلسوف كعادته يفهم لأشياء على نحو مختلف عن معناها المألوف، وينحت لها معنى مختلفا، قد يتعارض والتفكير المنطقي، ولأجل ذلك يمكن القول أن التيه ليس عكسا للماهية الأساسية للحقيقة، على نحو ما نفهم من تصورين متضادين، بل على العكس من ذلك، فإن التيه ينتمي إلى الماهية الأصلية للحقيقة حتى لو أشار ظاهرة الجملة: "التيه هو ضد-الماهية الأساسية للماهية الأصلية للحقيقة" إلى خلاف ذلك، لأن المسكوت عنه في الجملة، وهو المقصد الحقيقي للفيلسوف (الذي ينبهنا إلى عدم جدوى تطبيق ما أسماه المنطق العام على قضاياه)

---

(1) - Alphonse de Wealhens, Phénoménologie et vérité, op. cit, pp 124-125.
(2) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 99.
(3) - Ibid, p 97.

لا يشير إلى معارضة التيه للحقيقة معارضة منطقية، بل إلى تعلقه الجدلي بالماهية الأصلية للحقيقة[1].

إن التيه –في نظر هيدجر- انفتاح على الموجود في مجموعة وكليته موجه ضد ذاته، ذلك أن كشف الموجود في مجموعه وكليته يتطلب بالضرورة –كما سبق وأن بينا- التحول صوب الموجود الجزئي الذي يتجاوزه بالانتباه إلى أفق تكشف الموجود في كليته، إلاّ أن الإنسان قد لا يتجاوز الموجود، بل يتشدد في طلبه ويستغرق فيه، بحيث يخفي عن نفسه علاقته بالموجود في كليته، الذي يصير محجبا، كما ينسى فعل الإخفاء ذاته بـــأن يتيه، ولذلك هو –أي التيه- يتعلق بالماهية الأصيلة للحقيقة ويدخل فيها، ويســـود بوصفـــه لا-حقيقة أصلية، أي بوصفه لا-ماهية أساسية للحقيقة الأصلية، « إن إخفاء المنحجب والتيه ينتميان إلى الماهية الأصيلة للحقيقة »[2].

وعندما يتحدث هيدجر عن "اللاماهية" La non essence فإنه لا يعني بها المعنى الغير أصيل أي اللاماهية من حيث هي الوجه العكسي للماهية[3]. ويدل ذلك على أن الحقيقة الأصلية من حيث هي كذلك تنقسم على ذاتها وتتعارض وإياها، فهي من جهة ترتبط بالسر وتتعلق به على نحو أصيل، ومن جهة ثانية لا تبالي بهذه العلاقة وتدفع بها إلى مغاور النسيان، غير أن الإنقسام الذي يميز الحقيقة الأصيلة، لا يعني الإنفصال والتمايز الكلي، تبعا للمفهوم الشائع، حيث يكون كل قسم منفصلا عن الآخر وغريبا عنه، بل يشير إلى الكلية التي تتفرع وتتشعب داخل ذاتها، ولأجل هذا يؤكد هيدجر على إنتماء التيه إلى الماهية الأصيلة للحقيقة ومعارضته لها في ذات الوقت، وعندما ندرك أصالة هذه الكلية التي تتفرع وتتشعب داخل ذاتها، نبدأ في إدراك معنى أن تكون الحقيقة كشفا وإنحجابا مضاعفا في ذات الوقت[4]، كما نبدأ في إدراك معنى العبارة أن الإنسان يوجد أصلا في الحقيقة واللاحقيقة على السواء.

ولقد أشار هيدجر في كتابه "الوجود والزمان" إلى مثل هذه الوحدة الماهوية، وذلك في معرض حديثه عن السبب الذي من أجله توجد الآنية داخل الحقيقة واللاحقيقة على

(1) - Joseph Sadzik, Esthétique de Martin Heidegger, op. cit, p 78.
(2) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 99.
(3) - Ibid, p 93.
(4) - Ibid, pp 54-55.

السواء، حيث أوضح أنّ السّبب الّذي من أجله توجد الآنية في الحقيقة واللاحقيقة على السّواء يكمن في البناء الأنطولوجي للآنية الّتي ما هي إلا مشروع مقذوف[1].

لا شك أن الحديث عن الوحدة الماهوية قد يصدم الحس المشترك الذي تعود على فصل وعزل المتعارضات، دون أن يتأمل في الروابط التي لا يمكن أن تكون موضوعا للتفكير المنطقي، والتي تجمع بين المتعارضات في وحدة ماهوية واحدة، ولأجل ذلك يؤكد هيدجر على ضرورة مجاوزة الحس المشترك، كما يؤكد على ضرورة مجاوزة المنطق الذي ما هو إلا تفسيرا واحدا لطبيعة التفكير، وهو واحدا من التفسيرات مؤسس على تجربة الوجود كما توصل إليها الفكر اليوناني[2].

ونلاحظ في هذا الصدد مدى تأثر هيدجر بالفلسفة الهيجلية التي أقامت منطق الوجود على مبدأ النقيضين، فمنطق الوجود عند هيجل ينشأ أساسا من القضية Thèse إلى نقيضها Antithèse إلى التركيب Synthèse ، وهذا المبدأ نجده عند هيدجر، لكن في صورة مغايرة تتمثل في الماهية الأصيلة للحقيقة ونقيض الماهية الأصلية للحقيقة، الحقيقة الاصيلة واللاحقيقة الاصيلة، غير أن هيدجر يرفض إمكان رفع السلب في مركب الموضوع أي إزالة التناقض لأن اللا-ماهية الأصيلة للحقيقة (أي اللاحقيقة الأصيلة) هي العنصر المكون للطابع الديالكتيكي للوجود - فالتوتر أو الصراع هو الذي يحدد جوهر الوجود على الإطلاق والحقيقة بوصفها كشفا هي دائما صدام الكشف والإنحجاب بعضهما ببعض[3].

ويتفق سارتر مع هيدجر في رفض رفع السلب في مركب الموضوع، وذلك برفضه الاتحاد والتطابق بين "الوجود-لذاته" ونقيضه "الوجود-في ذاته"، بسبب إمتناع العملية الديالتيكية التي يخضع لها الوجود عند الوقوف عند المطلق، لأن العملية الديالكتيكية كما

---

(1) - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مرجع سابق، ص 82.

(2) - مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، مصدر سابق، ص 133.

(3) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op. cit, p 55.

يتصورها هيجل تفضي إلى الإقرار بوجود كمال أسمى أو مطلق، وما دام سارتر يرفض وجود إله أو مطلق فإن التطابق بين النقيضين مرفوض بالنسبة إليه[1].

ولأن التيه ينتمي إلى الماهية الأصيلة للحقيقة، فإن يتعين أن يساهم في إدراك السر، فالقول بأن التيه ينتمي إلى الماهية الأصيلة للحقيقة، يعني أن التيه لا يشكل عقبة في سبيل إدراك الإنسان إغفاله للسر، بل يساعد على هذا الإدراك، وذلك بأن يسهم في إيجاد الإمكانية التي يمكن للإنسان أن يستمدها من وجوده المتخارج، وهي إمكانية مجاوزة التيه، والإنتباه إلى سر الآنية.[2]

إن التيه –في نظر هيدجر- بوصفه سلوكا أساسيا وتحديدا قبليا للآنية يعمل على توجيه الإنسان إلى رفض الإستغراق في التيه وتجنب إغفال السر، ويحدث ذلك فور الإنتباه إلى معاناة التيه، فما أن يجرب الإنسان معاناة التيه، حتى يعمل على التخلص من قبضته وعدم الإستغراق فيه بأن يتفطن إلى حقيقة موقفه من السر، ومن ثم إلى حقيقة تعلقه بالموجود في مجموعه وكليته.[3]

غير أن معاناة التيه التي تعني في ذاتها رفض الإستغراق في التيه والتخلص من قبضته لا تعني التحرر الكامل والمطلق من سيطرة التيه والتواجد هناك بعيدا خارج مملكته ومجال تهديده (لأن ذلك أمرا مستحيلا، ما دام الإنسان وهو الموجود المنفتح المنغلق قد حكم عليه على نحو قبلي، بالوجود داخل إمبراطورية التيه)، وإنما يعني الإنتباه إلى التيه، ومعاناته كـــ تيه، صحيح أن الإنسان في حياته اليومية يمارس معاناة التيه في أشكاله السطحية، أي التيه كخطأ ناجم عن الجهل أو تشوش الذهن أو كعجز في القوة الإدراكية...إلخ، غير أنه لا يعرف شيئا عن معاناة التيه كـــ تيه، أي التيه بوصفه نسيانا للسر، ولا عن حقيقة أننا نحيا بداخله ونتحرك ضمن مجاله، وأنه يؤثر فينا بأن يدفعنا إلى أن نظل، وبذلك يستغرق في التيه ويستسلم للظلال l’égarement (die Beirrung)، في حين أنه لن يفعل ذلك إذا كان قادرا على معاناة التيه، وإذا كان السر ينكشف للإنسان الذي

---

(1) - فريدة غيوة حيرش، من الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل، دراسة تحليلية لمشكلة التغير الوجودي، جان بول سارتر أنموذجا، (د.ط)، مطبوعات جامعة منتوري –قسنطينة، (د.ت)، ص 44.

(2) - Maurice corvez, La philosophie de Heidegger, op. cit, p 78.

(3) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op. cit, p 92.

إختار عدم الإستغراق في التيه، فلأن السر والتيه ينتمي كليهما إلى الماهية الأصيلة للحقيقة[1].

ويؤكد لنا ما سبق عمق معنى التيه وإيجابيته، إذ أنه يتيح للآنية عن طريق الإنغلاق من أن تشعر بفقدانها لذاتها وإستغراقها من طرف الموجود الجزئي الذي يساوي في ذاته رفض الإعتراف بالسر، ومن ثم تتطلع إلى معرفة السر وتجربة الإنكشاف، إنكشاف الموجود في مجموعه وكليته، وبذلك يصبح التيه جزءا أساسيا من التكوين الحميمي للآنية، ووصفا للبنية والحركة الداخلية للوجود المنغلق.[2]

ويعني ذلك أن وصف هيدجر للتيه هو وصف ديالكتيكي، يصف به ديناميكية الحركة الداخلية للتيه، وبذلك يصبح التيه نقيضا ضروريا يحرك الصراع نحو عدم إغفال السر، من أجل التعرف إلى السر، ومن تم إلى حقيقة التعلق بالموجود في مجموعه وكليته، كما يعني أن حركة التيه نحو عدم إغفال السر جزءا أساسيا من انفتاح الآنية، وفيه تشعر الآنية بميل دائم لإغفال السر، الذي يكون عدم إغفاله في نفس الوقت مطلبا أساسيا.

ويتفق حديث هيدجر عن التيه بهذه الطريقة مع ما ذهب إليه أثناء مناقشته لظاهرة السقوط، حيث أوضح أن السقوط نقيضا ضروريا يحرك الصراع نحو الآنية الحقيقة من أجل إدراك الذات الأصيلة، فمن خلال السقوط بما يتضمنه من لغو وفضول والتباس تشعر الآنية بفقدانها لذاتها، و من ثمّ تتطلع إلى "الوجود الحقيقي".[3]

يرى هيدجر أن الإنسان في حياته اليومية يخضع لتهديد التيه على نحو دائم ومستمر وأن خضوعه لهذا التيه هو الذي يجعل منه إنسانا محاطا بالسر مثقلا به أينما توجه وكيفما كان سلوكه، ولما كان الإنسان باعتباره موجودا منغلق مهدد من قبل التيه على نحو دائم ومستمر، وكان نسيان السر يشكل بوصفه إخفاءا مزدوجا التيه في جوهره، فإن الإنسان المثقل بالسر بسبب خضوعه الدائم لتهديد التيه، يكون بوصفه تواجدا وإنفتاحا، خاضعا في ذات الوقت لسيطرة السر ولتهديد التيه، وهذا الخضوع لسيطرة السر Règne du mystère

---

(1) -Ibid, p 56.

(2) - Alexandre Koyere, études d'histoire de la pensée philosophique, op. cit, p 124.

(3) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص 216.

وتهديد التيه menace de l’errance يبقي الإنسان داخل محنة القهر، فكلاهما يضطره ويحمله على الحياة في محنة الإكراه والقيد[1].

ويعني ذلك أن الآنية من حيث هي نزوع نحو الحقيقة، مقضى عليها بالإكراه والقهر، وأن الحقيقة الأصيلة في جانبها السلبي (أي الحقيقة بوصفها سرا وتيها) تضطر الإنسان إلى البقاء في محنة قهر الخضوع لسيطرة السر وتهديد التيه، من خلال التأرجح الدائم بين السر والتهديد بالتيه.

إن الآنية التي تتميز بخضوعها للسر، وبوجودها داخل التيه بفعل الإضطراب المقلق L’agitation inquiète الذي يعمل على دفعها من موضوع يومي إلى آخر دون الركون إلى موضوع بعينه، تنزع إلى معايشة محنة الإكراه contrainte وقهر الخضوع لسيطرة وتهديد التيه، وهذا النزوع باتجاه المحنة والتخبط فيها يشكل بوصفه إيعاز بالبقاء في محنة القهر و "الإكراه" الضرورة في جوهرها، مما يعني أن الآنية من حيث هي وجود منغلق تنزع باتجاه الضرورة la nécessité (Natuendigkeil). ولا يقصد بالضرورة هنا الخضوع الحتمي لأي إكراه خارجي، بل القضاء الداخلي لهذا الإكراه نفسه، أي الخضوع الحتمي للرسامة الداخلية لهذا الإكراه، أو بمعنى أوضح الإتجاه إلى المحنة والتخبط فيها[2].

وإذا كان الإكراه يشير في العادة إلى اليأس واللاأمل فإن الإكراه في هذه الحالة لا يعكس أي من هاتين الصفتين (أي اللاأمل واليأس) والمقصود باليأس هنا اليأس من إمكانية نفي النسيان والتعرف على السّر، ومن ثم اليأس من إمكانية تجلي الموجود في كليته من حيث أن الإكراه يسهم في إيجاد الإمكانية التي يستطيع الإنسان إنتزاعها من وجوده المتخارج، وهي إمكانية التعرف على السر وإدراك التيه كـــ تيه الذي يجنبه الوقوع في قبضة الضلال، ما دام الإنسان بوصفه تواجد، يحمل إمكانية تجنب إغفال السر، ومعاناة التيـــه كـــ تيه، وما دام قادرا على كشف الضرورة التي من خلالها يتعرف إلى ما هو محتوم وغير معتاد أي إلى الوجود في مجموعه وكليته بوصفه عملية منيرة[3].

---

(1) - Maurice Corvez, La philosophie de Heidegger, op. cit, p 178.
(2) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op. cit, pp 57-58.
(3) - Ibid, pp 98-99.

يقول هيدجر: « إن الآنية مخضعة للإكراه، ومن آنية الإنسان ومنها وحدها ينبثق إنكشاف الضرورة، ومن ثمّ يمكن للوجود الإنساني أن يتخذ له موقعا ضمن ما لا يمكن الإستغناء عنه »[1].

ويعني ذلك أن إدراك الضرورة كتوجه نحو المحنة، والتخبط فيها، الذي هو في الوقت ذاته إدراك السر وللتيه كـــ تيه، يَعد للإنسان التاريخي القرب من حقيقة الموجود في مجموعه وكليته، كما يعني أن القرب من حقيقة الموجود في مجموعه وكليته لا يتهيأ للإنسان التاريخي إلا انطلاقا من الآنية وحدها، التي يستطيع الإنسان أن ينغمس فيها بإعتبارها من حيث الماهية متوافقة مع الموجود في مجموعه وكليته.[2]

يتضح لنا مما سبق أن هناك إمكانية لإدراك التيه كـــ تيه ولعدم إغفال السر، التي تعني في ذاتها رفض الإستغراق في الموجود الجزئي وكشف تحريف الموجود في مجموعه وكليته، وهكذا يقوم هيدجر بإبراز قدرة الذات الإنسانية على فعل التجاوز، وتحصيل الوجود الحقيقي بمجاوزة التيه والإنتباه إلى السر الذي يعني في الوقت ذاته إنكشاف الموجود في مجموعه وكليته. وبهذا تكتسي الفلسفة الهيدجرية طابعا تفاؤليا.[3]

ولا شك أن هناك أصداء من أفلاطون والعقيدة المسيحية في نزوع هيدجر إلى الحديث عن إمكانية مجاوزة التيه وعدم إغفال السر الذي يضع الإنسان وجها لوجه أمام حقيقة أنه موجود يتعلق في وجوده بالموجود في مجموعه وكليته، وأن هذا التعلق هو الذي يسمح بانكشاف أي موجود على الإطلاق[4]. حيث حرص أفلاطون على تأكيد إمكانية مجاوزة العقل الإنساني لعالم المحسوسات والتعلق بعالم المثل، عالم الأشياء في ذاتها التي تتم بالجدل، فبالجدل يتخلص الإنسان من الجمود إيزاء الأشياء المشاركة، ويتطلع إلى التعلق بالشيء بالذات، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات، وكذلك حرصت العقيدة المسيحية على تأكيد إمكانية مجاوزة الإنسان للخطيئة، وذلك بالتأمل في الخطايا والعمل على تخطيها، وبردع النفس والإكثار من فعل الخير[5].

---

[1] - Ibid, p 99.
[2] - martin Heidegger, de l'éssence de la vérité, op. cit, p 106.
[3] - Alexandre Koyere, études d'histoire de la pensée philosophique, op. cit, p 269.
[4] - Ibidem.
[5] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط3، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1959، ص 74.

ومما لا شك فيه أن الإضطراب المقلق الذي ينسى علاقته بالسر ليتخذ من الواقع اليومي ملاذا له، ويدفع الإنسان من موضوع يومي إلى آخر ويضطره للقبوع تحت سلطة التيه، هو إحلال لإهمال الخطيئة بمعناها المسيحي التي تتملك الإنسان وتتعلق به، إهمال لا ينفي الخطيئة بل يؤكدها حيث يمثل جهل الخطيئة ونسيان الإله ذروة الخطيئة وإكتمالها. بالإضافة إلى الطابع الأسطوري والصوفي الذي يغلب على لغة الفيلسوف بسبب إستخدامه لكلمات الحجب، الإنارة، السر، الضلال... التي توحي بإقترابه من ملكوت التصوف[1]. وهو الطابع الذي يغلب على لغة أفلاطون كما يغلب على اللغة الدينية.

يؤكد هيدجر أن إنكشاف الموجود الجزئي وإخفاء الموجود في كليته يسيران جنبا إلى جنب فهما شيء واحد ونفس الشيء، وأن في هذا التأني بين الإنكشاف والإنحجاب يتأكد التيه ويحقق تهديده، كما يؤكد على أن الحقيقة كانكشاف هي في الوقت ذاته إنحجاب، أي على إنتماء الإنحجاب إلى الماهية الأصيلة للحقيقة، ومن تم على إنتماء السر والتيه إلى الماهية الأصيلة للحقيقة[2].

يقول هيدجر: « إن التيه وإخفاء المنحجب ينتميان إلى الماهية الأصيلة للحقيقة »[3] ويعني ذلك أن الحقيقة كانكشاف ولا تحجب (من حيث هي حقيقة مؤصلة) هي في جوهرها مسلوبة، حيث تسود بوصفها سرا وتيها، إن السر والتيه يؤلفان جانبها السلبي، مما يعني أن اللاحقيقة بوصفها سرا واللاحقيقة بوصفها تيها يتعلقان بالماهية الأصيلة للحقيقة ويدخلان فيها.[4]

وبما أن ماهية الحقيقة في جوهرها مسلوبة فإن لاماهية الحقيقة لا تنشأ عن عجز الآنية، وإنما تجيء من السلب الأولى الكامن في أصلها، أي في الماهية الأصيلة للحقيقة، وهنا نجد إختلافا في المنظور فبعد أن كانت اللاحقيقة "في الوجود والزمان" تأتي من التناهي الكامن في الآنية الذي يضطرها إلى السقوط حيث تفتقر إلى الفهم الحقيقي للوجود

---

[1] - Alexandre Koyere, Etudes d’histoire de la pensée philosophique, op. cit, pp 269-670.
[2] - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op. cit, p 99
[3] -Ibidem.
[4] - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مرجع سابق، ص 85.

وتحيا حياة متوسطة تقوم على اللغو السطحي مع الآخرين والتأمل السطحي للواقع الذي يستغرق الوجود –في- متناول اليد، نجدها "في ماهية الحقيقة" تقوم في ماهية الحقيقة ذاتها أي في الحقيقة الأصيلة ذاتها.[1]

ويعني القول بتعلق اللاحقيقة بوصفها إخفاءا (أي انحجابا) بماهية الحقيقة أن المجال المنير، أي المنفتح ليس مجالا ساكنا يحتله الموجود وينزلق فوقه وإنما عملية حضور، حدث Evénement، ما دام الإخفاء لا يكون إلا بوصفه حدثا[2]. وهذا يعني أن الحقيقة بوصفها كشفا ليست حضورا مطلقا، لأن مثل هذا الكشف يفترض مسبقا توفر مجال إنفتاح يحمل علاقة الآنية بالموجود لا يلبث أن ينحجب بمجرد ظهور الموجود، كما يحجب معه باقي الموجود –أي باقي الموجودات الأخرى- بينما تتطلب معرفة الموجود (أي الحقيقة كحضور مطلق بوصفها يقينا للتمثل). أن يكون الموجود موضوعا للتمثل، وأن يكون الإنسان مجرد ذات تمتثل الموضوع، هذا النوع من المعرفة لا يحدد الموجود في وجوده بشكل صحيح ولا يتأمله إلا من جهة مظهره، طالما لا يحدد الموجود إلاّ بوصفه موضوع للتمثل، بينما يفترض أن يكون للموجود ما يشكل إخفاءا في جوهره، أو لنقل أن ما ينتمي إلى وجود الموجود هو أن يكون له إمتناعه أيضا[3]. إن الحقيقة متنافرة الحركة فهي في الوجود كما يقول هيدجر "شيء يشبه معارضة الحضور" أي أنها تواتر من الحضور والإنسحاب، التكشف والخفاء[4].

إن الحرية –في نظر هيدجر- ليست أساس الإمكانية الباطنية للتطابق إلا لأنها تصدر عن الإنحجاب كماهية أصيلة للحقيقة وعن مواصلة تأثير السر في غمرة التيه، ولأن الحرية تصدر عن الماهية الأصيلة للحقيقة وعن سيادة السر في غمرة التيه، فإن ترك الموجود يوجد (الذي لا يتحقق إلاّ داخل المجال المنير أو "المنفتح" الذي يحمل علاقتنا بالموجود) بوصفه تحديدا لماهية الحرية لا يتحقق بشكل مطابق لماهيته إلا على

---

[1] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] - مارتن هيدجر، أصل العمل الفني، مصدر سابق، ص 74.

[3] – المصدر نفسه، ص 23

[4] – المصدر نفسه، ص ص 23-24.

ضوء يقضة فكرنا ليتعرف إلى السر وليدرك حقيقة التيه، من حيث هو نسيان لعلاقة الإنسان بالسر[1].

ويعني ذلك أن إنكشاف الموجود في مجموعه وكليته لا يتحقق ولا يكون إلاّ بالانتباه إلى حقيقة علاقتنا بالسر مفهوما على أنه إختفاء للموجود في كليته وإلى حقيقة وجودنا كتخارج وتعرض لإنارة الوجود، ومن ثمّ إلى حقيقة علاقتنا بالوجود.

يقول هيدجر: « إن المعرفة الموجودة في هذه المحاضرة لتبلغ قمتها في هذه التجربة الحاسمة فابتداء من الآنية وحدها التي يستطيع الإنسان أن ينغمس فيها نعد للإنسان التاريخي القرب من حقيقة الوجود »[2].

كما يقول في موضع آخر: « إن ترك الموجود-يوجد عملية تتحقق بواسطة سلوكنا داخل المنفتح، ومع ذلك فإن ترك الموجود-يوجد من حيث هو كذلك وفي كليته لا يحدث بشكل أصيل إلاّ إذا أخذ في ماهيته الأصيلة من حين لآخر »[3].

ويعني ما سبق أن إنكشاف الموجود في كليته لا يكون إلاّ بالإصغاء إلى نداء الوجود الذي يتزامن مع لحظة إنبثاق التقبل الحاسم للسر، والتقبل الحاسم L'acceptation Résolue هو أسلوب يميز إنفتاح الآنية، ولقد فسّرنا الإنفتاح أثناء حديثنا عن الإمكانية الباطنة للتطابق بأنه هو الشرط الذي يعتمد عليه الاستحضار تبعا للتفسير في ماهية الحقيقة، كما عرفنا أن الحقيقة ليست صفة من صفات الحكم، ولا هي صفة لأي سلوك معين، وإنما هي انكشاف ولا تحجب ولابد من فهمها من خلال ماهية الإنسان أي من خلال التواجد أو التخارج أي التعرض لإنارة الوجود.

ويعني ذلك أن التقبل الحاسم يتعلق بالإنسان أو بالآنية بأنه الموجود الوحيد الذي يتميز بعلاقته الدائمة بالوجود وبفهمه للوجود.

ويمكن القول أن التقبل الحاسم للسر هو النداء الذي يحث الإنسان على الخلاص من الضياع والإستغراق في الموجود الجزئي ويحرره لإدراك السر، أي لإدراك إخفاء

(1) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op. cit, pp 99-100.
(2) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op. cit, p 106.
(3) - Ibid, p 100

الموجود في مجموعه وكليته، وهو يكشف عن إنفتاح الآنية أي عن حقيقة وجودها المتعلق بالوجود.

ونلاحظ في هذا الصدد تشابها بين التقبل الحاسم وفكرة التصميم التي عرض لها هيدجر في كتابه "الوجود والزمان"، فالتصميم هو إخلاص الوجود لذاته أو الحرية في اتجاه الموت وهو النداء الذي يحث الآنية على الخلاص من التشتت والضياع في عالم الناس ويحررها لإمكانيات وجودها الصميمة.[1]

والخلاصة أن التقبل الحاسم للسر هو الذي ينبهنا إلى حقيقة الموجود في مجموعه وكليته من حيث أنه ينتزعنا من غمرة الموجود الجزئي.

وما أن ينكشف الموجود في مجموعه وكليته حتى يتم التفكير في الماهية الأصلية للحقيقة تفكيرا ماهويا. وعندها فقط يتضح معنى العبارة التالية: « إن السؤال عن ماهية الحقيقة ينبع من السؤال عن حقيقة الماهية »[2]، إن تأمل العبارة يكشف أن الماهية في الشطر الأول تأتي بمعنى ما به يجاب عن السؤال: ما هو؟ والحقيقة هنا هي الموضوع الذي ينصب عليه السؤال، بحيث نستطيع أن نجيب على من يسألنا "ما هو" ؟ أما الماهية في الشطر الثاني من العبارة فهي لا تأتي بمعنى ما به يجاب عن السؤال بـــ ما هو ؟ لأننا لسنا بصدد موضوع ولا شيء موضوعي، وإنما تفيد معنى الوجود[3] الذي يتوافق ومعنى الموجود في مجموعه وكليته. فـــ « تحت تصور الماهية تفكر الفلسفة في الوجود... الذي تعودنا منذ زمن طويل أن نفكر فيه على أنه الموجود في مجموعه وكليته »[4].

من هنا يمكن القول أن ماهية الحقيقة هي حقيقة الماهية، ولما كانت الماهية هي الوجود فيلزم عن هذا أن تكون ماهية الحقيقة l’essence de la vérité هي حقيقة الوجود la vérité de l’Être.

ولكن ماذا نعني بالوجود ؟

---

(1) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص ص 101-102.

(2) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق ، ص 298.

(3) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op.cit, p 59.

(4) - Ibid, p 104.

يرى هيدجر أن الوجود في معناه الخالص لا يرادف الموجود الكوني المشخص، وإنما هو الطبيعة التي يتعين بها الموجود، فكل ما يوجد أو يكون له وجود وعلى هذا الأساس نتحدث عن وجود الإنسان والحيوان، الحجر والنبات، وكل الموجودات، أما الطبيعة التي تتعين بها هذه الموجودات هي في ذاتها غير موجودة وإنما هي الوجود ذاته أو الوجود بالإطلاق.[1]

إن الوجود هو الذي يعطي الوجود لكل ما هو موجود، وبغير الوجود لن يتسنى أن نجرب أي موجود، فلولا إنارة الوجود وإشراقته لما كان بإمكان الموجود أن يكون حاضر للإنسان بوصفه ما هو في مقابله، ولما وجد موقف التقابل أصلا[2]. ويلزم عن ذلك أن يكون الوجود هو المبدأ والأصل والعلّة الذي منه تكتسب الموجودات الحاضرة حضورها. ويقترب هيدجر في تحديده للوجود من الفلاسفة السابقين على سقراط لاسيما هرقليطس الذين يصفون الوجود بأنه من يجمع الموجودات ويؤمن مأواها ويجعلها تظهر وتتفتح من تلقاء ذاتها في مقام الحضور لتواصل حضورها وتجليها بين غيرها من الموجودات في مقام الإنكشاف والتجلي، كما يصفه بأنه الأصل الذي منه يستمد كل موجود وجوده ويرتبط به.[3]

غير أن الوجود عند هيدجر ليس هو الله ولا أي مبدأ آخر يعتقد أنه هو سبب العالم، وإنما السبب الأول –في نظر هيدجر- هو الوجود أو حقيقة الوجود[4]، وإذا كانت أضرب الميتافيزيقا المختلفة عبر مراحل تطورها المختلفة قد نظرت إلى الوجود على أنه فكرة أو مثال (أفلاطون) وعلى أنه طاقة وفعل خالص (أرسطو و توما الإكويني) كما نظرت إليه على أنه موقف (كانط) وعلى أنه تصور مطلق (هيجل) وأخيرا على أنه إرادة قوة (نيتشه)[5]. فإن هيدجر، وبحكم نظرته النقدية لميتافيزيقا الذاتية، لم ينظر للوجود تحت هذه الأشكال، بل نظر إليه على أنه انفتاح ولاتحجب (أليتيا).

---

(1) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 139.

(2) - مارتن هيدجر، مبدأ العلة، مصدر سابق، ص 95.

(3) - المصدر نفسه، ص 120.

(4) - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مرجع سابق، ص 45.

(5) - مارتن هيدجر، التقنية –الحقيقة – الوجود، مصدر سابق، ص 104.

إن الوجود عند هيدجر مجال مفتوح يحتضن الموجود ويشمله، وإذا كان هذا الموجود تبعا لتصور الميتافيزيقا التقليدية ذاتا أو موضوعا، فإن الوجود ذاته ليس ذاتا ولا موضوعا، بل هو الذي يؤمن ماهية الموضوع وموضوعيته وماهية الذات وذاتيتها، ويؤمن قبل ذلك المجال الذي تقف فيه علاقتهما المتبادلة.[1]

وإذا ما أردنا أن نسأل عن علاقة الوجود بالمنفتح فإن الإجابة تكون كالتالي: إن الوجود -تبعا لتفسير "في ماهية الحقيقة"- هو المنفتح أي الفيزيس أي الموجود في مجموعه وكليته منظورا إليه من حيث هو حضور في حالة بزوغ أو انبثاق دائم[2].

ولما كان الوجود ينفتح وينكشف من تلقاء ذاته، فيلزم عن هذا أن يكون الوجود هو الإنارة ذاتها، بقدر ما يتيسر لنا فهمه على أنه ظهور وانكشاف، وبقدر ما كان إدراكنا له إدراكا حدسيا ولا موضوعي[3]، فأيا كان الأسلوب أو الطريقة التي نتعامل بها مع الموجود، وأيا كانت زاوية النظر التي ننظر إليها من خلاله، فإن الموجود لا يظهر ولا يكشف عن ذاته إلاّ في نور الوجود[4]، إن النور هو الوجود ذاته، فالوجود هو هذه الإنارة L'éclaircie (Lichtung) التي تحدث وتجعل علاقتنا بالموجود أمرا ممكنا كما تحافظ عليه.

ويضعنا هذا التفسير وجها لوجه أمام فكرة هيرقليطس عن النار أو الإنارة التي يستخدمها للدلالة على ذلك الذي لم يوجده أحد من الآلهة ولا من البشر، ولم يزل يقوم في ذاته، وبالنسبة لهم كإنفتاح وبزوغ فطري[5] كنار أبدية تشعل نفسها بمقاييس منتظمة وتخبو بمقاييس منتظمة أي للدلالة على الوجود في مجموعه وكليته[6].

---

(1) - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مرجع سابق، ص 45.

(2) - Martin Heidegger, de l'éssence de la vérité, op. cit, p 86.

(3) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 200.

(4) - مارتن هيدجر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرن وماهية الشعر، مصدر سابق، ص 78.

(5) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 406.

(6) - علي سامي النشار، محمد علي أبو ريان، عبده الراجحي، هرقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص 49.

ولأن الوجود إنارة فهو الأظهر من حيث ذاته ومن تلقاء ذاته، وهو ينير وإن لم ندرك ذلك، غير أن ذلك لا يعني أن الوجود وهو الأشد ظهورا على الإطلاق ينير ذاته ويكشف عنها، ذلك أن القول بأن الوجود ينير ذاته ويكشف عنها يعني أن الوجود ماثل في أفــق رؤيتنا، غير أن الوجود ليس أمرا تسهل رؤيته بل إن رؤيته أمرا مستحيلا[1].

ويبرر هيدجر ذلك بتوضيحه لطبيعة الوجود التي تألف التحجب والخفـــاء، فالوجود نور وظهور، تكشف وإنفتاح وهو بهذه الصفة وفي الوقت نفسه إنحجاب وخفاء، والوجود بهذا المعنى هو أظهر الأشياء، ولكن ما هو بذاته أظهر الأشياء. هو المتحجب بالنسبة لنا: فالوجود يظهر أمامنا ويتحجب في الوقت نفسه، إنه يظهر ويدوم على نحو يجعله يتحجب في الوقت ذاته ويخفي ماهيته[2].

ويدعم هيدجر تصوره لطبيعة الوجود بالرجوع إلى عبارة هيرقليطس التي يقول فيها: «إن الطبيعة (الفيزيس) تحب التخفي عن أعيننا»[3] والتي تقرأ عند التأويل[*] على النحو التالي «إن الوجود يحب (يعشق) التحجب»[4]، ومعنى العبارة هو: أن الوجود بوصفه انفتاحا يميل دائما إلى التحجب، إنها لا تعني أن الظهور طرف في صيرورة يمثل التحجب طرفها الآخر، بحيث يغلب هو مرة والتحجب مرة ثانية، وذلك بالنظر إلى فعل "يحب" الذي يؤكد العلاقة بين الوجود والتحجب، وإنما تعني أن الوجود ينزع إلى التحجب، إن الانحجاب لا ينفك عن الوجود الذي يواصل إنفتاحه ذاته ضمن هذا الانحجاب، وليس الانحجاب بوصفه تسترا، إضمحلالا وتلاشيا للظهور، وإنما إنحسارا للظهور، وكما أن إنحسار الشيء لا يلغي ماهية هذا الشيء بل يحفظها، كذلك يحفظ إنحسار الظهور ماهية الظهور كما يكفل تحققها، وماذا عسى أن يكون الظهور إذا لم يكن

---

(1) - مارتن هيدجر، مبدأ العلة، مصدر سابق، ص 72.

(2) - مارتن هيدجر، مبدأ العلّة، مصدر سابق، ص ص 76-77.

(3) - Jean Voilquin, Les penseurs grecs Avant Socrate, Edition Garnier Flammarion, Paris, 1964, p 145.

(*) - تأويل هيدجر.

(4) - مارتن هيدجر، مبدأ العلة، مصدر سابق، ص 72.

نزوعا باتجاه الإنحجاب[1]. من هنا يمكن القول أن الوجود يظهر لكن بحيث يحجب عنا ذاته أي بحيث يظل منحجبا.

ولا شك أن إنحجاب الوجود لا ينشأ عن عجز الإنسان، لأن الإنسان وهو الموجود المتعلق بالوجود تعلقا ما هويا لا يمكن أن يوجد خارج مملكة الوجود أو أن يتوقف عن التعرض لإنارته، صحيح أن للإنسان قدرة على تعطيل حواسه اتجاه الوجود، وعلى إنكاره وتزييفه، وصحيح أيضا أن إهتمام الإنسان بالموجود يحجب الوجود ويحكم إخفاؤه، إلا أن المهم بعد ذلك أن الإنسان بما هو كذلك لا يستطيع أن يتواجد خارج مجال الوجود، ولأنه لا يمكنه ذلك لا يمكن أن يكون هو السبب في إنحجاب الوجود. ومن هنا نقول أنه إذا كان الوجود يميل إلى التحجب والإختفاء، فإن سبب هذا التحجب لا يكمن في الإنسان كما يفهمه التقليد الفلسفي، ولا يعود لخاصة من خصائصه، بل يرتبط على العكس من ذلك بماهية الوجود، ولأنه كذلك فهو جزء من خاصية الوجود الأساسية[2].

ولما كان الإنحجاب خاصية أساسية للوجود، وكانت حقيقة الوجود هي ماهية الحقيقة، فإنه يتعين أن تكون الحقيقة هي الإنحجاب، ولأن الإنحجاب ليس انغلاقا، وإنما إنحسارا لإنفتاح الوجود الذي يوصف بأنه إنارة خالصة، فإنه يلزم أن يكون إنحجاب الوجود إنحجابا منيرا، وبهذا تكون الحقيقة هي الإنحجاب أو الإخفاء المنير إن الحقيقة الأصيلة هي الإخفاء المنير[3].

يتبين لنا مما سبق أن الحقيقة الأصيلة هي حقيقة الوجود أو اللاتحجب أو الإخفاء المنير، الذي ينكشف في انكشاف الموجود الجزئي، كما يضمن تكشف هذا الموجود لجزئي أو ذاك.

---

[1] - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص ص 390-392.

[2] - مارتن هيدجر، مبدأ العلّة، مصدر سابق، ص 77.

[3] - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 298.

إن الحقيقة –في نظر هيدجر- تبعا لتفسير "في ماهية الحقيقة" هي الإخفاء (الحجب) المنير، وفي ذلك إشارة إلى تاريخ الوجود، إذ يتكشف لنا أن انكشاف الموجود يتخذ في كل مرة طابعا خاصا يتوافق مع إنحجاب الأصل الماهوي للوجود بوصفه وجودا.[1]

إن الوجود في نظر هيدجر بوصفه إنحجابا وتسترا يختفي ليفسح المجال لظهور يفكر في الوجود من خلاله، فالوجود عندما يحجب ماهيته يظهر شيئا آخر، إنه يظهر الأساس، إما في صورة سبب أو مبدأ أو أصل، إن الوجود عند إنسحابه يترك من ورائه أشكالا مختلفة من الأسس، وهكذا يظهر الوجود للإنسان في التحجب والإختفاء بصورة تخفي أصله الجوهري، وراء حجاب الأسباب الكثيف، وأشكال الأسباب[2]، وإنطلاقا من هذه الأسباب والأسس أي إنطلاقا من إنحجاب الأصل الماهوي للوجود تتحدد حقيقة الموجود، ففي كل مرة يتخذ الموجود هيئته الخاصة بشكل حاسم إنطلاقا من هذا الظهور للوجود الذي يسود بوصفه تسترا وإنحجاب، ففي كل مرة يعين الوجود حقيقة الموجود[3].

ولا شك أن الإختلاف الموجود بين العلم الحديث وعلم العصور الوسطى والعلم القديم، يرد أساسه إلى تباين أشكال الظهور حيث أن كل واحد من هذه العلوم هو نتيجة لظهور مختلف يبقى مجهولا.[4]

ويتعلق تفسير أشكال الظهور التي تظل متوارية خلف حجاب الأسباب بفلسفة العلوم التي تصف العلم الحديث بأنه العلم الذي يتحقق برد الموجود أو الواقع إلى موضوع يحظر أمام الذات، وبأنه العلم الذي لا تكون فيه الذات الإنسانية ذاتا مستقلة إلاّ بتفكيرها في الموجود، ذلك لأن الإنسان –تبعا لتصور العلم الحديث- إذا لم يكن ذاتا فسيكون موضوعا (كأن يكون موضوعا للدراسة الاجتماعية أو النفسية أو العضوية) بالضرورة، هذا الشكل نفسه من الظهور هو الذي سيطبع مجمل وقائع الحضارة العلمية والتقنية الأدبية والفنية، مثال على ذلك اللوحات الفنية، فلوحات بيكاسو مثلا تعكس تصورا محددا للوجود أو بتعبير آخر شكل الوجود كما ظهر لبيكاسو. هذه الحضارة التقنية وكل

---

(1) - مارتن هيدجر، مبدأ العلة، مصدر سابق، ص 72.

(2) - المصدر نفسه، ص 121.

(3) - عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 49.

(4) - Alphonse de waelhens, phénoménologie et vérité, op. cit, pp 103-104.

حضارة... تشكل –في نظر هيدجر- عصرا لظهور مختلف للوجود، كما تشكل عصرا للحقيقة، بمعنى تحولا في تاريخ الحقيقة.[1]

وهكذا ترتبط الخبرة الإنسانية والعلم الإنساني في نظر هيدجر بشكل ظهور الوجود (الذي يعني تصورا معينا للوجود). وميزة هذا الإرتباط أنه يتجاوز الفهم الموضوعي، فهذا الإرتباط ليس إرتباط سبب بنتيجة وإنما إرتباط مؤسس بمؤسس، فالعلم الإنساني وشكل ظهور الوجود، لا يشكلان سببا ونتيجة وإنما مؤسس ومؤَسَس، ولأن الأمر كذلك، لا يمكن أن ينظر لأية حضارة (أي لأي عصر من العصور) على أنها السبب في حصول ظهور الوجود، كما لا يمكن أن ينظر لظهور الوجود على أنه السبب في حصول الحضارة، بل على أن كليهما يشكلان وحدة غير قابلة للحل تتوافق ووحدة المؤسّس والمؤَسس[2].

وعلى ذلك ينظر هيدجر لكل لحظة من لحظات التاريخ الإنساني على أنها تاريخ لظهور الوجود، وعلى أنها تاريخ للحقيقة. ولهذا السبب تتحدد الحقيقة على أنها البوابة التي ندلف من خلالها إلى عصر من العصور، فليست عصور العالم إلا تجليات للكيفية التي تتحدد بها الحقيقة، إنها الهيئات المختلفة التي إتخذها الوجود المنقبض على ذاته في إنكشافه وظهوره[3].

يقول هيدجر: « إن تاريخ الإمكانيات يجد نفسه مهيأ من أجل هذه الأخيرة في إنكشاف الموجود في كليته، وحسب الطريقة التي تكون الماهية الأصيلة للحقيقة ماثلة بها تولد القرارات الحاسمة في التاريخ »[4].

ويعني ذلك أن كل ما يعرض للإنسان التاريخي، إنما يتعلق بانكشاف أو ظهور الوجود. وأن هذا الظهور هو الذي يبين في كل مرة نوع الحقيقة التي (ينبغي) البحث عنها وإثباتها، أو نبذها وإسقاطها، وذلك على ضوء الماهية التي تم تحديدها للحقيقة.

---

(1) - Ibid, pp 104-105.

(2) - Alphonse de waelhens, phénoménologie et vérité, op. cit, p 105.

(3) - عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 49.

(4) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op.cit, pp 87-88.

والواقع أن ظهور الوجود يشكل بذاته تاريخ الإنسان الغربي من حيث الماهية[1]. ولكن الوجود من حيث هو إنكشاف ولا تحجب يدوم في الظهور على نحو يجعله يتحجب في الوقت نفسه ويخفي ماهيته، وهذا الإنحجاب لماهية الوجود هو الخاصية التي يتجلى فيها الوجود إبتداء، فإنكشاف الموجود وظهوره يخفي ظهور الوجود وإنكشافه[2]، ويؤكد ذلك ما تم الوصول إليه من أن إنكشاف الوجود الذي هو ذاته محتجب يتأكد في إنكشاف الموجود الذي يشكل بوصفه إخفاءا مضاعفا لتيه في جوهره.

ومن هنا يمكن القول أنه إذا كان الإنحجاب خاصية أساسية من خصائص الظهور، وإذا كان الإنحجاب الذي هو ذاته متحجب هو الخاصية التي يتجلى فيها الوجود إبتداء، فإن ما يظهر وينير من تلقاء ذاته لكي يدع الموجود يظهر لا يعرض الموجود إلاّ ضمن نطاق الإنحجاب، بحيث لا يبدو من الموجود إلا مظهره. وهكذا فإن الوجود يتيه بالموجود ولا يجعل الموجود يظهر إلاّ في التيه، وبما أن التيه بوصفه إخفاءا أو حجبا مضاعفا هو نوع من دوام الوجود كوجود، أو ضرب من إنكشافه أي من ظهوره، فإن التاريخ بوصفه ظهورا للوجود يؤسس انطلاقا من التيه. وهناك فقط عندما يتم الانتباه إلى إنحجاب الوجود إنطلاقا من التيه يتم التفكير في التاريخ بوصفه تاريخا للحقيقة أي بوصفه تاريخا للوجود[3].

إن ما نسميه هنا تاريخ هو تاريخ الوجود، إنه إشراقة الوجود وإنكشافه الذي يظهر أمامنا ويخفي في الوقت نفسه ماهيته. وأيضا فإن بداية التاريخ ليست ببساطة هي بداية التأريخ للأحداث الإنسانية، بل إنها بداية الإهتمام بالوجود، والحفاظ عليه في لا تحجبه، فـ «هناك فقط عندما يتم الإعتناء بالموجود ذاته بشكل صريح، ويتم الإبقاء عليه في عدم تحجبه، وعندما يفهم هذا الإبقاء على ضوء التساؤل حول الموجود كما هو، هناك فقط يبدأ التاريخ»[4].

---

(1) - مارتن هيدجر، مبدأ العلّة، مصدر سابق، ص 102.

(2) - عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 49.

(3) - عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي، مجاوز الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 49.

(4) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op.cit, p 86.

وهنا نجد اختلافا في المنظور فبعد أن كان التاريخ ضمن أعمال هيدجر الأولى ظاهرة إنسانية وجودية، حيث أكد الفيلسوف على أن التاريخ هو تاريخ الآنية، فالآنية ولأنها وجود زماني، هي تاريخ أولي أما العالم فهو تاريخ ثانوي، وحتى الطبيعة نفسها قد اندمجت في التاريخ حتى أصبحت مسرحا لأفعال الإنسان بوصفها مجال الأحداث الإنسانية[1]، أصبح بالنسبة لفلسفته المتأخرة تاريخا للوجود، حيث أكد على الدور الذي يلعبه الوجود في التاريخ.

إننا نفكر هنا في التاريخ من حيث علاقته بالسؤال عن الوجود، والسؤال عن الحقيقة يتعلق بماهية السؤال عن الوجود، ونحن نحدد التاريخ بشكل مسبق بناء على علاقته بمعنى الحقيقة باعتبارها لاتحجب وإنكشاف أي بوصفها إنحجابا منيرا. فتعلق التاريخ بالسؤال عن الوجود لا يمكن أن يفهم إلا من خلال إنارة أصيلة للحقيقة[2]. وهكذا يتكرر السؤال عن الحقيقة.

ولأجل ذلك يجب علينا أن نتساءل عن أصالة السؤال عن الوجود وعن مدى حرصه في الحفاظ على ماهيته.

ولكن علينا أولا أن نتساءل بصورة أكثر أهمية: إلى أي حد تكمن في السؤال عن الحقيقة تلك السمة التي تماثل سمة السؤال عن الوجود، ولأن السؤال عن الوجود قد تم تصوره منذ أفلاطون كفلسفة (أطلق عليه فيما بعد إسم ميتافيزيقا) فإن صيغة السؤال تكون كالتالي: إلى أي مدى يمكن اعتبار التساؤل عن الحقيقة أساسيا بالنسبة للفلسفة ؟

## 4- علاقـــة الحقيقة بالفلسفة

يرى هيدجر أن البحث في الوجود هو المادة الأولى للفلسفة، فالفلسفة ومنذ بداية تاريخها الذي لا نزال نعيش في تراثه قد سعت دائما إلى البحث عن حقيقة الوجود.

ولكن الفلسفة – في نظر هيدجر - لم تفكر في حقيقة الوجود بل في حقيقة الموجود، إنها في نظره لم تطرح السؤال المتعلق بحقيقة الوجود، بل المتعلق بحقيقة الموجود وإن

---

(1) - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، ص 433، 440.

(2) - Martin Heidegger, De l’éssence de la vérité, op. cit, pp 86-87.

بدى لها غير ذلك، من حيث أنها لا تفكر في الوجود إلاّ باعتباره متمثلا في الموجود، وهي بهذا لا تهتم ولا تتعامل إلا مع الموجود، فالفلسفة لا تفكر في الوجود إلا على طريقة التفكير الامتثالي، وعلى هذا لم يكن هناك سبيل تستطيع الفلسفة من خلاله أن تتناول حقيقة الوجود[1].

والجدير بالذكر أن هيدجر يستخدم الفلسفة بمعنى مزدوج، فهو يستخدمها بمعنى السؤال عن الموجود بما هو موجود، وهو بذلك يوحد بين الفلسفة والميتافيزيقا، كما يستخدمها بمعناها القديم كما كان في أول الأمر عند الفلاسفة السابقين على سقراط (الذي سنأتي على ذكره) وهو المعنى الذي تكون بواسطته الفلسفة تفكيرا مؤسسا أصيلا[2].

ولأن الفلسفة لم تفكر في حقيقة الوجود فقد غابت عنها الحقيقة من حيث هي إنكشاف كما غابت عنها ماهية الانكشاف ذاته ومن ثم ماهية السّر والتيه اللذين يطبقان على الإنسان ويضطرانه للتواجد ضمن اللاحقيقة .

ورغم أن الفلسفة الغربية لم تفكر في الحقيقة إلا في الصورة المشتقة الثانوية، صورة الحقيقة كتطابق إلا أن الإنكشاف واللاتحجب يظل هو المعنى الأصيل للحقيقة، ولاشك أن كلمة اللاتحجب هي الكلمة التي تعبر ولو بشيء من الغموض عن حقيقة الوجود التي ظلت في طي النسيان. ولأن حقيقة الوجود هي اللاتحجب والانكشاف فإن التفكير الإمتثالي، لا يمكن إطلاقا أن يتفكر في حقيقة الوجود[3].

إن الفلسفة في صورتها التقليدية لا تستطيع التفكير في حقيقة الوجود ولأجل ذلك يتحدث هيدجر على ضرورة تقويض Demantélément تاريخ الفلسفة لكي يتسنى لنا العودة إلى التفكير في حقيقة الوجود.

يقول هيدجر في هذا الصدد: «إن السؤال الحاسم عن "معنى الوجود" أي عن أهمية المشروع... أي عن الانفتاح أي عن حقيقة الوجود لا عن حقيقة الموجود فحسب قد أغفل عمدا... فالتفكير يسير على نحو ظاهر في طريق الميتافيزيقا ولكنه يحدث في خطواته

---

(1) - مارتن هيدجر ، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرن وماهية الشعر، مصدر سابق، ص 82.

(2) - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مرجع سابق، ص ص 59-60.

(3) - مارتن هيدجر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرن وماهية الشعر، مصدر سابق، ص ص81-82.

الحاسمة التي تنتقل من الحقيقة بوصفها صدقا إلى الحرية المتخرجة، ومن هذه إلى الحقيقة بوصفها انحجابا وظلالا يحدث تحولا في التساؤل يؤدي إلى تجاوز الميتافيزيقا»[1].

ولا يعني التقويض هجوما سلبيا على تاريخ الفلسفة كما يوحي به لفظ التقويض وإنما يعني إظهار أو كشف الإمكانيات الأصلية في هذا التاريخ (والتي ظلت حتى الآن خبيئة ومطمورة)، والعمل على تحرير وحفظ ما فيها من قوة داخلية من أجل أن ندرك التجارب الأساسية التي حددت مفاهيمه الأولية[2].

فالتقويض ليس رفضا وإهمالا لتاريخ الفلسفة بل هو تفكيك وتصفية للتراث Héritage الفلسفي، إنه لا يريد أن يضيع التراث الفلسفي بالمرة، وإنما يسعى إلى الإفصاح عما هو مسكوت عنه في التراث بوصفه وجود الموجود.[3]

والسعي إلى الإفصاح عما هو مسكوت عنه في التراث، هو ما يدعوه هيدجر بالتفكير المؤَسس فهو يتمثل في التفكير في الوجود بوصفه حدوث للعملية التي ينبثق بواسطتها الموجود في اللاتحجب. ويتميز هذا التفكير بأنه يمر على الوجود ذاته ولهذا يصطلح على تسميته التفكير في الوجود، فالتفكير المؤسس هو التفكير الذي يسمح للوجود بأن يستجاب له من طرف الإنسان لا بوصفه ذاتا بل بوصفه آنية متواجدة[4]. « فابتداء من الآنية وحدها التي يستطيع الإنسان أن ينغمس فيها يعد للإنسان التاريخي القرب من حقيقة الوجود»[5].

ولاشك أن الهدف من التفكير المؤَسس ليس فقط معارضة الفكر التقليدي الذي أصبح مستغرقا من قبل النزعة الذاتية وإنما التفكير في حقيقة الوجود تفكيرا يحدث ثورة –كتلك التي قام بها كانط- في علاقة الإنسان بالوجود تستعيد الفلسفة بموجبها معناها الأصيل.[6]

---

(1) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 105.

(2) - Martin Heidegger, L'être et le temps, op. cit, p 35.

(3) - مارتن هيدجر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدر وماهية الشعر، مصدر سابق، ص ص 66-67.

(4) - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مرجع سابق، ص 58.

(5) - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 106.

(6) - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مرجع سابق، ص 58.

يرى هيدجر إلى أن كلمة فيلوسوفيا Philosophie تشتق أساسا من كلمة فيلوسوفوس Philosophos وهذه الكلمة هي في الأصل صفة للإنسان الذي يحب الحكمة والفعل اليوناني "فيلين" "Philei" "أحب" يفسره هيدجر بمعنى التطابق مع اللوجوس، وهذا التطابق يكون في اتفاق مع السوفون Sophon أي يستجيب للسوفون، والكلمة "سوفون" حكمي: يفسرها على أنها "الواحد (هو) الكل Hen panta" أي "الوجود"، فالوجود هو الذي يجمع الموجود ويجعله هو ما هو، والفلسفة هي الاستجابة لنداء الوجود غير أنها لا تكون كذلك إلا عندما تتحقق هذه الاستجابة وتعبر عن نفسها باللغة.[1]

إن التفكير في الوجود –في نظر هيدجر- هو الذي أوقع اليونانين قبل غيرهم في الدهشة ويعرف هيدجر الدهشة على أنها: «التحدد الذي فيه ومن أجله ينكشف وجود الموجود، والتناغم الذي من خلاله قيض للفلاسفة اليونانيين التجاوب مع وجود الموجود».[2]

نتبين مما سبق أن الفلسفة تفكير في الوجود وتساؤل عن الحقيقة، فبالتفكير في الوجود تتمكن الفلسفة من التعبير عن ماهيتها وما ماهيتها إلا استجابة لنداء الوجود، إنها الاستجابة المكشوفة من حيث أنها تنطق بقدر ما تأخذ في اعتبارها نداء الوجود أي بقدر ما تحمل الوجود في اللغة.[3]

ولأن الفلسفة هي الاستجابة لنداء الوجود فإنه يتعين أن لا يكون للفلسفة كاتب، وأن يكون تاريخ الفلسفة تاريخا للوجود، فتاريخ الفلسفة ليس تاريخا للآراء الفلسفية[4] (فهو ليس سردا لآراء وتصورات ذاتية لهذا الفيلسوف أو ذاك وليس عرضا للنظريات الفلسفية) بل هو قدر الوجود الذي يشكل كل فيلسوف أثره وشكل ظهوره، إنه الهبة التي يتلقاها المفكر من انفتاح الوجود، ومن ثم التعبير عنها باللغة، ومن تقبل الإنسان لهذه الهبة يتحدد تاريخ الفلسفة.[5]

---

[1] - مارتن هيدجر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرن وماهية الشعر، مصدر سابق، ص ص 58- 67.

[2] - مارتن هيدجر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرن وماهية الشعر، مصدر سابق، ص ص 70.

[3] – المصدر نفسه، ص ص 72-73.

[4] - عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي ، مجاوزة الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 41.

[5] - مارتن هيدجر، مبدأ العلّة، مصدر سابق، ص 94.

ويتفق هيدجر في هذا الصدد مع هيجل الذي يؤكد هو الآخر على أن تاريخ الفلسفة ليس سردا لأفكار ذاتية مضت وانقضت، فالفلسفة ليست رأيا أو سردا لمجموعة من الآراء على الإطلاق بل هي:« العلم الموضوعي للحقيقة إنها علم الضرورة والمعرفة التصورية»[1] وموضوعها هو: الفكرة المطلقة منظورا إليها على أنها بناء منطقي يتطور إلى تحققاته وتعيناته[2]. فلا يشكل تاريخ الفلسفة عند هيجل تاريخا مغايرا قائما بذاته، بل يتوافق وينسجم داخل الوحدة الكلية، والفلسفة ليست نتيجة لعلة ما، وإنما هي التعين نفسه الذي يخترق الكل ويظهر في السياسة، وفي الفلسفة، وفي الفن، وفي باقي العناصر الأخرى.[3]

ويبدو من خلال ما تقدم أن هيدجر لا يتفق مع هيجل حول موضوع الفلسفة، فموضوع الفلسفة عند هيجل هو الكلي العام، "الكلي المطلق كوحدة لمختلف التعينات"، أما بالنسبة لهيدجر فموضوع الفلسفة هو "حقيقة الوجود". لذا فعندما يتحدث هيدجر عن الفلسفة فإنه لا نعني بها دراسة بعينها وإنما البنية الأساسية للوجود La structure principale de l'être [4]. فتاريخ الوجود يشيد نفسه في ما يقوله المفكرون الأساسيون الذي سيبدو أنهم قد اخترعوا كلماتها في حين أنه في حقيقة الأمر قد تلقى ذلك كهبة، ذلك أن اللغة هي مسكن الوجود Domicile de l'Être كما يردد هيدجر دائما، وما أفكار المفكرين إلاّ صدى تاريخ الوجود في الكلام الذي ينطق به ذلك المفكر الأساسي كما لو كان ذلك لغته. إذ أن اللغة هي لغة الوجود. [5]

يقول هيدجر: « والكلمة ليست في المقام الأول "تعبيرا" عن رأي، وإنما هي النسق المصون لحقيقة الموجود بكليته، ولا يهم عدد الذين يمكنهم أن يستمعوا إلى هذه الكلمة، فنوعية أولئك الذين يمكنهم الإصغاء إليها هي التي تقرر وضع الإنسان في التاريخ»[6]

---

(1) - هيجل، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 108.

(2) - المرجع نفسه، ص 113.

(3) – هيجل، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص ص 123-124.

(4) - عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 57.

(5) - المرجع نفسه، ص 41.

(6) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op. cit, p 101.

أي أن عدد الذين يمكنهم الاستجابة إلى نداء الوجود ليس بالأمر المهم إنما الأهم من ذلك هو من هم لأنهم هم من تتكشف من خلالهم الاستجابة وتكشف عن نفسها بالقول، فالاستجابة إلى نداء الوجود ترقى إلى اللغة في ما يقوله المفكرون الأساسيون، ومن خلال طريقة الاستجابة يتحدد نمط ظهور الوجود وبالتالي شكل الحقيقة، ولقد ظهور الوجود لأفلاطون على أنه الإيديا ولأرسطو على أنه الإنيرجيا (طاقة أو فعل) ولكانط على أنه موضوعية ولهيجل على أنه تصور مطلق ولنيتشه على أنه إرادة القوة[1]. فعندما يتحدث أفلاطون عن الوجود كفكرة، وأرسطو كطاقة، وكانط كموضوعية وهيجل كتصور مطلق ونيتشه كإرادة للقوة، فإن ذلك لم يكن آراء وتمثلات عن الوجود ظهرت صدفة، بل كلاما للوجود يستجيب لطريقة المفكر في الاستجابة أو بالأحرى طريقة المفكر في تقبل هبة ظهور الوجود، لأن الوجود الذي يتحجب ويختفي، يظهر وينكشف لصالح الفكر الذي هيئ لاستقبال أنواره[2].

الفلسفة إذن هي النسق المصون الذي يحفظ ماهية الوجود، كما يحفظ ماهية الحقيقة، وهي الاستجابة التي بموجبها يعبر الوجود عن نفسه باللغة، ولما كانت الفلسفة –كما سبق وأن بينا- هي البنية الأساسية للوجود، وبالتالي للحقيقة، وكان الوجود الذي ينكشف بوصفه ظهورا لا ينفك عن الانحجاب والإختفاء، ولما كانت الحقيقة بوصفها انكشافا ولا تحجب هي في جوهرها مسلوبة بحيث تظهر وتتكشف بوصفها إخفاءا وتيها –كما سبق وأن بينا أيضا- فإن الفلسفة بوصفها تفكيرا في الوجود، وتساؤلا عن الحقيقة لابد أن تكون لينة وصارمة في ذات الوقت، وذلك بالنظر إلى فكرها الذي يجعل من إخفاء الموجود موضوعا له، كما يعمل على نقل هذا الإخفاء الذي يسمح بأن يكون على النحو الذي هو عليه إلى مستوى الإدراك والتعقل، وبهذا يضطره إلى الانكشاف فيما هو عليه وعلى ما هو عليه.[3]

[1] - مارتن هيدجر، التقنية، الحقيقة، الوجود، مصدر سابق، ص 104.

[2] - مارتن هيدجر، التقنية، الحقيقة، الوجود، مصدر سابق، ص 104.

[3] - Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 102.

إن الفلسفة –في نظر هيدجر- من حيث هي تفكير في الوجود هي في الوقت ذاته تفكير في انحجاب الوجود، وهي إذ تفكر في انحجاب الوجود لا تقضي على هذا الانحجاب، بل تحافظ عليه وتظهره فيما هو عليه وعلى ما هو عليه. فالفلسفة لا تستبعد الانحجاب وإنما تحافظ عليه وتظهره على النحو الذي هو عليه، ولأنها كذلك تقر بضرورة تقبل المصير، مصير التواجد داخل التيه الذي لا يمكن للإنسان تخطي سيادته، وبالتالي الإقرار بعجز الإنسان عن إدراك الماهية الأصلية للحقيقة.[1]

لكن الفلسفة لن تظل تفكيرا في الوجود، فمن التفكير في الوجود الذي هو في المقام الأول –في نظر هيدجر- انسجاما أصيلا مع الوجود، يبدأ النزوع نحو الوجود ليبدأ بذلك البحث الصريح عن الوجود –أي الموجود في الوجود، لأن "الحب" لم يعد استجابة أصيلة للوجود بل نزوعا نحو الوجود- فيلوسوفيا Philosophie،ومن البحث النازع نحو الموجود في الوجود، ينشأ السؤال الأوحد ما هو الموجود، بما هو موجود وفي كليته، لتتحقق بذلك البداية الصريحة للفلسفة (التي يعود الفضل في تحقيقها إلى سقراط وأفلاطون[*])[2]، التي تتزامن وتحقق سيادة الحس المشترك الذي يعد السوفسطائيون ملوكه الأوائل من غير منازع. ففي اللحظة التي تتحقق فيها بداية الفلسفة، تبدأ كذلك السيطرة الصريحة للحس المشترك الذي يهيب ببداهة الحقيقة وببعدها عن الإشكال[3]. ويفسر كل تساؤل فلسفي بأنه هجوم على حساسيته المريضة التي يستفزها كل تساؤل فلسفي ويثير شكوكها، ويصور الفلاسفة في صورة من يزرعون بذور القلق ويسببون الإزعاج في حياتهم وبعد مماتهم، وذلك بعجزه عن النظر الفلسفي العميق وهروبه من المشكلات.

ومع ذلك فإن الفلسفة رغم أنها لم تتمكن من أن تظل تفكيرا في الوجود، إلا أنها عملت دائما على استشراف قوانينها المتعلقة بها من محظ ذاتيتها. وعلى رفض الوصاية الخارجية، فهي لا تسمح بأدنى تدخل خارجي. ولقد استطاع كانط في نظر هيدجر أن

---

(1) - Alexandre Koyer, Etudes d’histoire de la pensée philosophique, op. cit, p 271.

(*) - يرى هيدجر أن الفلاسفة السابقين على سقراط لم يكونوا فلاسفة، بل مفكرين عظام وذلك لإحساسهم العميق بالوجود. أنظر: - مارتن هيدجر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرن وماهية الشعر، مصدر سابق، ص 61.

(2) – المصدر نفسه، ص 61.

(3) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op. cit, p 101.

يستشعر حقيقة المحنة الباطنية العميقة التي تمر بها الفلسفة وذلك بحرصه على احتفاظ الفلسفة بماهيتها، وبالعودة بها إلى الحقيقة الأصيلة التي يقوم عليها السؤال الفلسفي[1]. وفي هذا الصدد يورد هيدجر فقرة متميزة من كتاب "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" لكانط، الفقرة هي: « وهنا نرى الفلسفة تقع في ورطة: فيجب أن تتخذ موقفا حازما دون أن يكون لها لا في السماء ولا على الأرض ما تتعلق به، أو تستند إليه، ينبغي للفلسفة هنا أن تفصح عن نقائها بأن تكون حارسة لقوانينها الخاصة بدلا من أن تكون مبشرة بالقوانين التي توحي بها حاسة فطرية أو –لا أدري- طبيعة ما تعتبر ذاتها حامية لها»[2]. في هذه الفقرة، يشير كانط إلى أن الفلسفة لا يمكن أن تأسس على المعرفة المتعلقة بالعالم المعقول -وهي معرفة مستحيلة بالنسبة لنا بسبب تناهي العقل الإنساني- ولا على معطيات التجربة الحسية العارضة والمتغيرة، بل على "النقد"، ولأجل ذلك يؤكد كانط على ضرورة تبني الفلسفة لمبدأ العقل بوصفه تحديدا لماهيتها كمشروع، بدل اللجوء إلى مبادئ أخرى غريبة عنها كأن تلجأ إلى الاستعداد الطبيعي الخاص بالإنسانية أو إلى بعض المشاعر والميول.[3]

إن كانط –في نظر هيدجر- الذي تمهد أعماله للمرحلة الأخيرة من الميتافيزيقيا التقليدية، كان أصيلا في حرصه على احتفاظ الفلسفة بماهيتها التي لم يستطع فهمها تبعا لموقفه الميتافيزيقي القائم على الذاتية إلا من خلال هذه الذاتية وحدها، ولهذا كان لزاما عليه أن ينظر للفلسفة من منطلق العقل الذي تشتق منه مبادئها (والتي يجب أن يكون لها أصل أولي على التمام) ويفسرها بأنها حارسة قوانينها الخاصة التي هي في الوقت ذاته قوانين العقل، وهو وإن لم يدرك -في نظره- ماهية الفلسفة كاستجابة لنداء الوجود إلا أنه استطاع بسبب نظريته الماهوية إلى مصير الفلسفة أن يسجل رفضه لاستعباد الفلسفة، ولكل تصور من شأنه أن يشوه ماهيتها.[4]

---

(1) - Ibid, p 102.

(2) - كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص ص 118-119.

(3) - كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص 119.

(4) - Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, op. cit, p 103.

ولكن سواء استطاعت الفلسفة –في نظر هيدجر- أن تحقق رفضها لكل صور الاستعباد أو لم تستطع، وسواء استطاعت تحقيق ماهيتها التي تقررت لها من قبل كإستجابة لنداء الوجود أو لم تستطع ذلك، فإن الفلسفة ستظل مع ذلك تفكير في الوجود وإستجابة لندائه وذلك بالنظر إلى الأصالة والأولية التي تجعل من سؤال الوجود، وسؤال الحقيقة أساسيان بالنسبة للتفكير الفلسفي.[1]

قد يبدو الأمر كما لو أن هيدجر يريد أن يضع أجوبة تقريرية، لكنه في الحقيقة يضع مستقبل الفلسفة في الاعتبار من حيث أنها استجابة لنداء الوجود أي لنداء الحقيقة ومن حيث أن كل معرفة علمية كانت أو عملية هي نتيجة لاستجابة ولظهور محدد للوجود، وإنه يحاول الإصغاء إلى نداء الوجود وتأمل نوع الاستجابة التي يبديها تفكيرنا المعاصر لهذا الوجود.

(1) – Ibidem.

## الاستنتـــــــاج

يتبين لنا مما سبق أن اللاحقيقة هي الوجه الجدلي المقابل للحقيقة وترتبط بالحقيقة الأصلية ارتباطا أصيلا، والإنسان يوجد في الحقيقة واللاحقيقة على حد سواء، واللاحقيقة حسب تفسير "الوجود والزمان" هي حجب وإخفاء بمعنى إنتفاء كشف الأشياء في ذاتها وهي حالة أساسية للسقوط، أما اللاحقيقة حسب تفسير "في ماهية الحقيقة" هي إخفاء الموجود في مجموعه وكليته أي السر، وهي أيضا تيهان أي إخفاء إخفاء (أو تحجب) الموجود في مجموعه وكليته (أي نسيان السر)، وهي تنشأ نتيجة لاستغراق الإنسان من قبل الموجود الجزئي، وانشغاله بواقعه الجاري، والإنسان لا يوجد إلا من حيث هو خاضع لتهديد التيه، كما أنه يخضع لسيادة السر. والتقبل الحاسم هو الذي يحرر الإنسان لإدراك السر ولإدراك حقيقة الوجود التي هي ذاتها ماهية الحقيقة. إن ماهية الحقيقة هي حقيقة الماهية وهي الإخفاء المنير. والإخفاء أو التحجب المنير هو الذي يفتح المجال للظهور الذي يفكر في الوجود من خلاله وتتحدد وفقا له حقيقة الموجود ويتأسس من خلاله التاريخ، حيث يوصف التاريخ بأنه تاريخ الوجود وتاريخ الحقيقة، وبدايته هي بداية تحقق الفلسفة، هذه الأخيرة التي تتحدد على نحو أصيل على أنها استجابة لنداء الوجود الذي تعود التقليد الفلسفي على التفكير فيه على أنه الموجود في مجموعه وكليته، ولهذا فإن الفلسفة التي تحولت إلى تساؤل عن الموجود هي وحدها التي تتعرض لتحجب الوجود وتظهره فيما هو عليه وعلى ما هو عليه، وبالتالي تمكن الإنسان من أن يجرب انكشاف الوجود أي أن يدرك الحقيقة بمعناها الأصيل، أي الحقيقة بمعنى حقيقة الوجود، والفلسفة إلى ذلك لا تقبل أدنى تسلط عليها، وإن كان ذلك لا يؤثر عليها من حيث أنها في الأصل ومن حيث الأساس تفكيرا في الوجود.

**نقـــــــد وتقييــــم**

لقد أكد هيدجر على ضرورة إلغاء التأويل الفلسفي للإنسان، ذلك التأويل الذي يفسر ويقيم كلية الوجود إنطلاقا من الإنسان وفي إتجاه الإنسان، وعلى ضرورة النظر إلى الإنسان من منطلق الوجود، حيث يتعرض الإنسان إلى إنارة الوجود، أي على ضرورة النظر إلى الإنسان كآنية لا كــ ذات، ولا شك أن تأكيد هيدجر على ضرورة إلغاء تصور الذات يرجع إلى رغبته في نفي الصبغة الإنسانية عن فلسفته والتركيز على الطابع المتخارج للإنسان، وذلك لصالح التفكير في حقيقة الوجود[1]. ذلك أن الآنية هي المصطلح الذي يعبر على ما ينبغي أن يعاني على أنه مستقر لحقيقة الوجود. ولكن المفارقة التي تثار أمامنا الآن هي أن: مفهوم "الآنية" ومفهوم التخارج صارا يعدان بانتشار فكر جديد وأصيل عن الإنسان، وحديث هيدجر عن علاقة الإنسان (الذي تحددت ماهيته كتخارج) بالوجود، وتقويضه لاجتهادات الفلاسفة فيما يتعلق بمفهوم الإنسان، وحرصه الشديد على تجنب كل فكرة عن خصوصية ما قد يتميز به الإنسان (الوعي، العقل، الإرادة، الحرية...) يوحي بقوة بأنه ينتقد النزعة الإنسانية باسم الإنسان نفسه، وكأن هيدجر في الوقت الذي ينتقد فيه النزعة الإنسانية ينحو نحوها ويتشبه بلغتها[2]. وهو ما يبرز فشل هيدجر في تجاوز النزعة الإنسانية.

وفي هذا الصدد يتجلى بوضوح تهاوي دعاوي هيدجر الرامية إلى تكريم الإنسان والإعلاء من شأنه، فهيدجر من خلال تصوره لماهية الإنسان -التي يصفها بأنها اكثر أصالة وماهوية- كتخارج وكتفتح على حقيقة الوجود، وكتعرض لإنارته يؤكد على أن كرامة الإنسان وعلو شأنه لا يتحققان بشكل كامل إلا بالتفكير في الإنسان من جهة تبعيته لــ "حقيقة الوجود" إلا أنه لا يسعنا إلا أن نتساءل عن هذا التكريم والإعلاء من شأن الإنسان الذي لا يدرك ولا يكون إلا انطلاقا من حقيقة الوجود، ونحن لا نكاد ندرك المعنى المقصود بعبارة "حقيقة الوجود"، وكأننا بهيدجر يتعمد هذا الغموض، بل إنه على ما يتأكد بقوة أن هيدجر يتعمد أن تظل حقيقة الوجود محاطة بهذا القدر من الغموض ليضفي على

---

[1] - مارتن هيدجر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرن وما هية الشعر، مصدر سابق، ص 85.

[2] - عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1992، ص66.

كتاباته قدرا من الصعوبة. إن هيدجر لا يتوانى على البقاء داخل مسكن اللغة أو بالأحرى داخل قلعته اللغوية التي يصفها نقاده بأنها بمثابة المتاهة التي لا يستطيع أي إنسان الخروج منها سواه، حتى لا يبدو أنه هو وحده من يمتلك حق فهم وتأويل تلك الحقيقة التي اخفق كل الفلاسفة في إدراكها.[1]

وليست "حقيقة الوجود" هي المفهوم الوحيد الذي يظن علينا هيدجر بتوضيحه بل كذلك مفهوم "الوجود"، فرغم إحتلال مفهوم "الوجود" لمكانة الصدارة في فلسفة هيدجر، إلا أننا مع ذلك لا نكاد نعثر في نصوص تلك الفلسفة على تعريف لمفهوم الوجود تحترم فيه الشروط الدنيا لعناصر الوضوح، فهو تارة يرادف بين الوجود والكيفية التي يدرك بها الوجود، وتارة أخرى يرادف بين الوجود وحقيقة الوجود، ويجعل حقيقة الوجود هي الإنارة التي تحدث وتحمل علاقتنا بالموجود وتبقى عليها. ولقد أوضح هيدجر أن الوجود بوصفه انكشافا ولا تحجب هو في جوهره مسلوب بحيث أنه يظهر بوصفه تحجبا، الأمر الذي يجعلنا نعتقد بأن هيدجر لا يستهدف إعطاء إجابة واضحة عن معنى "الوجود"، بل يريد على العكس من ذلك أن يجعل من "الوجود" لغزا[2]. ولأن الحقيقة عند هيدجر هي انكشاف وتحجب بل هي في العمق تحجبا واختفاء، فإننا نقول أن المسعى الأخير لهيدجر هو الحفاظ على سر تلك الحقيقة، والحرص على حجب ما هو متحجب أصلا.[3]

إن الحرية التي تؤسس الوجود الإنساني هي في نظر هيدجر ماهية للحقيقة وللاحقيقة معا، غير أن هيدجر يؤكد على أن الحقيقة هي في جوهرها مسلوبة بحيث تسود بوصفها لاحقيقة أي بوصفها تيها وضلالا، ويشير ذلك إلى أن الحقيقة في حد ذاتها ليست حقيقة وإنما خطأ، من حيث أن الخطأ هو مملكة التاريخ الذي تختلط فيه كل أشكال التيه، كما يشير إلى أن الإنسان الذي يفترض أن يتواجد تارة (وإن كان ذلك نادرا) داخل الحقيقة وتارة أخرى داخل اللاحقيقة قد حكم عليه بأن يتواجد على نحو دائم داخل التيه[4]. لقد

---

[1] - عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 67.

[2] - المرجع نفسه، ص 47.

[3] - المرجع نفسه، ص 68.

[4] - Alexandre Koyere, Etudes d’histoire de la pensée philosophique, op.cit, pp. 273-274.

حكم على الإنسان في فلسفة هيدجر بالخطأ وبالقبوع داخل التيه والتحرك بداخله، وهذا في نظرنا ضرب من التشاؤم واليأس.

لقد أكد هيدجر على عدم كفاية المفهوم التقليدي للحقيقة من خلال تأكيده على ضرورة مجاوزة أقنمة الوجود، أي تأويل الوجود على صيغة موجود أسمى تقاس به حقيقة الأشياء، وهذا يعني أن هيدجر قد تجاوز هذا المأزق وأن الحقيقة عنده لا تخضع لأي مقياس، فالحقيقة عنده هي اللاتحجب والانكشاف، وهي بهذا المعنى لا تخضع لأي مقياس، غير أن حديث هيدجر الملغز عن حقيقة الوجود، يؤكد على أن هيدجر لم يستطع أن يتجاوز تماما مأزق أقنمة الوجود، وأن حقيقة الوجود التي يصعب التعبير عنها بلغة واضحة ومفهومة، قد صارت بالنسبة إليه الموجود الأسمى الذي به تقاس حقيقة الأشياء.[1]

والظاهر أن تأويل هيدجر للحقيقة على أنها انكشاف واختفاء، والذي يدعو هيدجر من خلاله إلى التفكير في ماهية الإنسان من خلال ما هو لا إنساني، لا يكترث بالواقع الإنساني، ولا بجهود الإنسان من أجل إثبات وجوده وإستثمار إمكانياته العقلية في تنمية معارف وعلومه، وكل ذلك بدافع رعاية الأمل في إمكانية تحسين شروط الوضعية البشرية والتطلع المستمر إلى مزيد من التحرر الممكن.[2]

وفضلا عن ذلك كله لا يبدو أن هذا التأويل الهيدجري للحقيقة يبدي حرصا لأن تكون هناك مبادئ وقيم ترغب الإنسان في الحياة وتضفي على أعماله وممارساته صفة المعقولية، بل إنه على ما يتأكد بقوة أنه يستبعد كل ما يتوجس فيه أنه اقتراح لقواعد أو لمبادئ أو لقيم أو توجه نحو هدف أو غاية. ذلك لأن فهما للحقيقة من هذا المنظور ينم في نظره على نمط مبتذل من التفكير لا يفهم الحقيقة ولا يفكر فيها إلا من منظور إنساني، نمط من التفكير لا يفكر إلاّ في اتجاه الموجود ولا يقيس أهمية الممارسات إلاّ بما حققته من نتائج، في حين أن التفكير في الحقيقة بتفكير يتفكر في الوجود لا يعتبر الممارسات والأفعال الإنسانية سوى "متاهات" لا مخرج منها إلا بالتخلي عن كل نزعة هادفة

---

(1) - عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 72.

(2) - المرجع نفسه، ص ص 68-69.

وإيجابية، إلا بتحرير جميع الأفعال البشرية من الأهداف[1]. ألم يؤكد هيدجر في رسالته عن النزعة الإنسانية بأنه لا يجب علينا أن ننتظر من الفكر الذي يفكر في اتجاه الوجود توجيهات صالحة للاستعمال في الحياة العملية، ذلك لأن هذا الفكر ليس نظريا ولا عمليا بل هو فقط فكر للوجود وفي الوجود، ولا شيء آخر لا ينشد الأثر أو النتيجة[2]. وحتى فكرة هيدجر عن إدراك الذات الأصيلة (الوجود الحقيقي) وإرادة التحرر من عالم الناس ومن التيه، وما تتطلبه من عزم وتصميم تنتهي بفشل واضح فيما يتعلق بالجانب العملي، فعندما يتحدث هيدجر عن التصميم والتقبل الحاسم فإنه لا يفتح للإنسان أي طريق ولا يلزمه بأية مسؤولية، بل يكتفي بإبراز الطابع الوجودي لوجوده، حقا إن التصميم الذي يتم بواسطته إدراك الذات الأصيلة (الوجود الحقيقي) والتقبل الحاسم الذي بواسطته يتم مجاوزة التيه، يعتبران في نظر هيدجر ضربا من التحرر والخلاص، ولكن ذلك لا يعني بالضرورة أن التصميم والتقبل الحاسم يعطيان حكمة عملية أو يشرعان قواعد للسلوك، فالتصميم والتقبل الحاسم لا يعينان أي طريق يمكن السير فيه ولا يؤسسان أية مبادئ للاهتداء بها، ووظيفتهما تنحصر في كشف حقيقة الوجود.[3]

ولاشك أن تعظيم هيدجر لخطر نسيان الوجود الذي ما فتئ يذكرنا به أمرا مبالغا فيه وقد كان حريا به أن يلتفت إلى خطر أكبر وهو خطر الانسحاب من عالم الموجود الجزئي والاستغراق في عالم الكلية الأشبه بالخواء وبالفراغ الموحش، وهو خطر طالما عانت منه مجتمعاتنا الشرقية، وطالما تنكرت له وزيفته، بأن أضفت عليه معان نبيلة كالزهد والمثالية وهبة النفس للمبادئ الخالدة، لتعيش تيهانا هيدجريا ولكن في صورة مقلوبة، ولعل الفيلسوف الفرنسي المعاصر "إيمانويل ليفيناس" قد تنبه أيضا إلى خطر الاهتمام بالوجود ونسيان الموجود، فركّز اهتمامه على الموجود ليقلب بذلك البناء الهيدجري رأسا على عقب.[4]

---

(1) - Martin Heidegger, l'être sur l'humanisme, op.cit, p 167.
(2) - Ibid, p 155.

(3) - عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 61.

(4) - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 143.

ولاشك أن تأويل هيدجر لاجتهادات مفكري الأزمنة الحديثة فيما يتعلق بمفهوم الحقيقة ومفهوم الإنسان وحريته، وكذلك الحال بالنسبة لتأملاتهم حول الوجود فيه جنوح كبير عن المقاصد الأساسية للمفكرين الذين يعرض لأفكارهم، والشيء نفسه يمكن قوله على مفهوم التاريخ كما يمكن قوله على مفهوم "العصر"، فأي شرعية للتاريخ لا يتحدد انطلاقا من المقولات الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية، وأي دلالة يمكن أن يكسبها عصرا ما وقد جرد من كل ما يمكن الإشارة إليه، أي النمط السياسي والاقتصادي والاجتماعي السائد، وأهم التطورات العلمية والتقنية[1].

وهكذا يمكن أن نقول أن تفسير هيدجر للتاريخ لا يمكن تقبله بسبب طبيعته الوجودية، فقد فسر هيدجر التاريخ تفسيرا وجوديا، في حين أن التاريخ لا يمكن أن يفسر إلا من خلال أسس واقعية أي من خلال المظاهر المادية أو المعنوية (الشعوب، المؤسسات، اللغات، الآداب والعلوم) وعصور العالم لا يمكن أن تتحدد إلا من خلال المقولات الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية لا من خلال الهيئة المخصوصة التي يتخذها الموجود ويتحدد تبعا لها نوع الحقيقة التي ينبغي البحث عنها أو إثباتها.[2]

قد يؤخذ على فلسفة هيدجر أنها صعبة، معقدة، وذاتية، وبأنها لاإنسانية، وبأنها تقوم ضد المنطق، لكن ليست هذه هي حقيقة الفلسفة الهيدجرية، فحقيقتها تتمثل فيما تتضمنه من عمق، وأصالة لا ريب فيها. ففلسفة هيدجر فيها كثير من الجدة والإبداع، فهي لا تعنى بالموجود الجزئي، بل بالوجود بوجه عام منظورا إليه في كله بوصفه كلا، هدا الوجود الذي عده هيدجر سر وعد البحث فيه مجاوزة للميتافيزيقا.

لقد أعاد التفكير مرة أخرى في أسس التصورات الأساسية للفلسفة الغربية، فكان تفكيره حوارا عميقا مع تاريخ الفلسفة وكتابه "الوجود والزمان" ورسالته "في ماهية الحقيقة" دليلا على جهده المتواصل لإعادة تفسير الفروض الأساسية المسبقة في تاريخ الفلسفة مؤكدا بتفسيره لماهية الحقيقة وحقيقة الآنية أولية حقيقة الوجود على حقيقة الموجود، وحقيقة الإنسان كتعرض لإنارة الوجود على حقيقته كحيوان ناطق وكذات تتمثل

---

[1] - عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 56.

[2] - المرجع نفسه، ص 56.

الوجود. قد استخدم لذلك ألفاظا جديدة استمدها من أصول ألمانية معروفة، وهو في دلك مولع بتحليل الألفاظ واشتقاق الصيغ والحكمة المتوارية في اللغة، لقد حاول أن يتحرر من أسلوب التعبير التقليدي، وان يصنع لنفسه أسلوبا خاصا في التعبير، يتوافق و مخاطرته الفلسفية.[1]

أما بشان الاتهامات التي طالما تعرضت لها فلسفته فإننا نقول :

إن غموض هيدجر ليس بالشدة التي وصف بها. ولو قارنا عباراته بعبـــارات بعض الفلاسفة أمثال كانط، هيجل، فخته وشلنج، لوجدناها اقل غموضا وأكثر دقة واختصارا. وهو إلى هذا يجاهد في سبيل توضيح أفكاره، وإذا كان ثمة غموض فمرده صعوبة "الموضوع" الذي يحاول الاقتراب منه، وهو كما علمنا ليس موضوعا ولا يمكن أن يكون موضوعيا.[2]

إن فلسفة هيدجر تقع على النقيض تماما من كل نزعة لا إنسانية، فإذا كان التخارج هو ماهية الإنسان فان ذلك يعني أن إنسانية الإنسان محفوظة داخل علاقته بالوجود، أما عن الذاتية في فلسفته فهي تناقض واقع هذه الفلسفة التي تقوم ضد كل نزعة ذاتية ما دامت الآنية هي في ماهيتها ليست ذاتا، بل انبثاقه أو خروج عن الذات، فآلانية لا تقوم إلا خارج ذاتها وهي في صميمها علو وتواجد أو تخارج، أو تعرض لنور الوجود.[3]

أما بشأن النقد المتعلق بالمنطق فهو متهافت منذ البداية، لأن تطبيق المنطق العام على مسائل مثل مسألة الحقيقة ومسألة الوجود اللتين تصتعصيان عن التفكير المنطقي أمرا لا طائل منه، ومبدأ عدم التناقض الذي يستخدم على نحو عام، إذا طبق هنا سيقضي على السؤال الوجود والحقيقة.[4]

وعلى الرغم من الانتقادات الشديدة التي وجهت للفلسفة الهيدجرية، إلا أن أثرها كان قويا جدا على بعض رواد الفلسفة المعاصرة، فقد تأثرت به الفلسفة الوجودية لاسيما

---

[1] - زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 421.

[2] - مارتن هيدجر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرن وماهية الشعر، مصدر سابق، ص 24.

[3] - صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص 498.

[4] - مارتن هيدجر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرن وماهية الشعر، مصدر سابق، ص 34.

سارتز الذي أخذ عنه الكثير من الأفكار، كفكرة السقوط في العالم، وتحليلاته المتعلقة بالوجود مع الآخرين وتصوره للزمانية والتاريخ الإنساني[1]. وكذلك الفلسفة التفكيكية التي تأثرت به خاصة عند جاك دريدا، فيما يتعلق بتأويله لعلم الجمال وإمكانية المعرفة، وغياب المركز الثابت و تأكيده على التقويض، تقويض التراث الفلسفي وكذلك فكرته عن الإختلاف، حيث يؤكد الفيلسوف الفرنسي على غرار هيدجر على نبذ المتعارضات الثنائية لعلم الجمال الغربي[2]. كما يؤكد على ضرورة هدم عالم المطلق و نبذه من الأساس، عالم الكيانات الفوقزمانية الذي يزودنا بالمعرفة، وعلى ضرورة تفكيك التراث من أجل الكشف عن الدلالات المطموسة والمتوارية خلف طبقات المعاني التي تصدر عن المطلق[3]. ومفهوم الاختلاف هو الذي مكن جاك دريدا من تحقيق مشروعه الرامي إلى هدم التراث الفلسفي حيث يرى جاك دريدا أن الإختلاف هو أصل كل المعاني و المفاهيم الفلسفية التي تنتمي إلى العصرين: العصر الذي تحققت فيه بداية الفلسفة، وعصر ما قبل الفلسفة، ولأن الإختلاف ليس له أصل تتداعى كل تلك المعاني والمفاهيم ويتهاوى البناء الفلسفي، وتتلاشى جميع مشكلات الفلسفة الأساسية، مشكلة الحقيقة المعرفة والمبدأ الأول[4]. وقد كان هيدجر سباقا إلى فكرة الإختلاف: حيث ربط مسألة الحضور بالإختلاف الأنطولوجي، وإكتشف أن كلمة الوجود تعني اللاتحجب والإنكشاف مشيرا إلى أن إنبثاق الموجود (ما هو حاضر) كموجود وانحسار الوجود (الحضور) وعدم تطابق الوجود يتعلقان باختلاف الوجود عن الموجود.[5]

---

(1) - فريدة غيوة حيرش، من الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل، مرجع سابق، ص ص 41-199.

(2) - بيير - ف- زيما، التفكيكية، دراسة نقدية، ترجمة أسامة الحاج، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1996، ص 51.

(3) - فريدة غيوة ، اتجاهات والشخصيات في الفلسفة المعاصرة، (د.ط)، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة الجزائر، 2002، ص ص185-186.

(4) - جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1983، ص ص 107-108.

(5) - عبد السلام بنعبد العالي، أسس التفكير المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 96.

أما بالنسبة لفلسفة التأويل فقد تأثر به جادامر فيما يتعلق بتجاوز الثنائية التقليدية للذات والموضوع في نظرية المعرفة وتجاوز الميتافيزيقا الغربية وتجاوز النظرة التقليدية لعلم الجمال، وفيما يتعلق برد المفاهيم الفلسفية إلى أصولها اليونانية الخصبة وإجلال الفلسفة اليونانية. وبول ريكير في نقد للتصور السيموطيقي البنيوي، وفي فهم إبداعية اللغة ككشف و إظهار للوجود.[1]

ولكن مهما تنوعت الأحكام حول فلسفة هيدجر ومهما كانت إنتقاداتهم لها إلا أنها تبقى من العظمة ما جعل من صاحبها من أعظم الفلاسفة المعاصرين.

---

[1] - سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مرجع سابق، ص ص 80-132.

## خـــاتمـــة:

من خلال الإشكالية الرئيسية التي تمت مناقشتها في هذا البحث يمكن استخلاص جملة من النتائج:

إن مناقشـــة هيدجر للأراء التي تعرضت لمسألـــة الحقيقـــة في الفلسفـــة اليونانيـــة والفلسفـــة الحديثة لم يكن بقصد تفنيدها وتقويمها، بل من أجل إسترجاع هـــذه الآراء والإفصاح عن مالم يتم التفكير فيـــه (اللامفكر فيـــه)، أي عن الأساس، أي عن حقيقـــة الوجود، لأن المفكر فيـــه هو مقدمـــة ضروريـــة لما لم يفكر فيـــه.

إن السؤال المتعلق بمفهوم الحقيقة هو محاولة لإثارة السؤال عن الوجود (أو إثارة القدرة على طرح السّؤال وإثارة الفكر) فالإشكال الهيدجري الأساسي هو السؤال عن حقيقة الوجود، وماعدا ذلك وسيلة لحل هذا الإشكال أي أن كل الإشكاليـــات التي تعرض لها هيـــدجر تتضمن السؤال عن حقيقـــة الوجود، وفي ذلك دلالـــة واضحـــة على طمـــوح الفيلسوف الفكري في تشييد ميتافيزيقا الوجود بالمعنى الأرسطي.

إن تصور هيدجر للحقيقة لا يمكن النظر إليه على أنه مجرد نظرية من النظريات التي ترد ضمن إطار فلسفة المعرفة و إنما هو إتجاه فلسفي قائم بذاته يسعى إلى تأسيس معنى الحقيقة في صلته بالإنسان والوجود، ولذلك هو يعمل على تقويض رؤيتنا التقليدية للحقيقة ولماهية الإنسان ولطبيعة التساؤل الفلسفي.

إن اختلاف معنى الحقيقة، وكذلك ماهية الإنسان وأيضا معنى الحرية وتصور التاريخ... ضمن أعمال هيدجر الأولى عن معناها ضمن أعماله المتأخرة هي شهادة على أمانة هيدجر الفكرية ومراجعته الدائمة لخطواته على الطريق.

إن هـــدف هيدجر من استبعاد مفهوم العقل ومقابلته ممفهوم الآنيـــة (أي الوجود الماهوي والتواجد) وايضا تبنيـــه المنهج الفينومينولوجي بعـــد تعديليـــه ليتوافق مع هدفـــه الأساسي في المرحلـــة الأولى من تفكيره، ومنهج التفكير المؤسس الذي أطلق عليـــه إســـم تفكير الوجود، في المرحلـــة الثانيـــة من تفكيره ليس فقط الإجابة على سؤال الوجود بل هو أيضا رفع التناقض الذي لايدرك إلا من خلال التفكير الحسابي

فالفينومينولوجيا الوجودية والتفكير المؤسس هما عمليتين لكشف الوجود ولا علاقة لهما بالطابع الإيجابي للتفكير الحسابي.

إن تحديد الحقيقة ككشف وانفتاح وكعلو وحرية وتصور الآنيـــة كإنفتاح والحريـــة كعلو وتواجد يضهر الحقيقـــة كأسلوب وجـــود.

إن تحديد الحقيقة ككيفية للوجود في العالم، وكحرية أي كعلو وكتعرض لانكشاف الوجود، وتصور الآنية على أنها وجود في الحقيقة واللاحقيقة على السواء، ووضع الحقيقة في التضاد بين المجال المنفتح والإنحجاب المضاعف، والنظر إليها على أنها صدام أصيل، صدام الكشف والخفاء واللاّتحجّب والإنحجاب، يبين أن الحقيقة حـــــــــدث وليس حضـــــور مطـــــلق للمـــوجـــــود.

إن إقرار هيدجر للطبيعة المرنة والصارمة للفلسفة وإظهاره للفلسفة على أنها إستجابة لنداء الوجود والتوفيق بين تاريخها وتاريخ الإنسان الغربي هو تأكيد على مواصلة الفلسفة أدائها لمهمتها التي تقررّت لها في البدء كتفكير في الوجود، وإسقاط كل النداءات الرامية إلى إزاحة الفلسفة والتخلص منها بدعوى أنها قد استنفدت كل إمكانياتها. صحيح أن حضارة التقنية قد تمكنت من إستمالة الفلسفة وجرها وراءها، ولكن هذه الحضارة نفسها ستكتشف أن الطابع التقني ليس هو المقياس الوحيد ولا الطريقة الوحيدة للتفكير.

# قائمة المصادر والمراجع


**I - المصادر**:

**1 - المصادر باللغة العربية :**

1- مارتن هيدجر، أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دود، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2001.

2- مارتن هيدجر، التقنية –الحقيقة –الوجود، ترجمة محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، ط1، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، 1995.

3- مارتن هيدجر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب، مراجعة وتقديم عبد الرحمان بدوي، ط2، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974.

4- مارتن هيدجر، مبدأ العلّة، ترجمة نظير جاهل، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1996.

5- مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة عبد الغفار مكاوي، (د.ط)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.

**2 - المصادر باللغة الفرنسة :**

1- Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, traduit et introduction par Alphonse de waelhens et Walter Biemel, Edition, Nauwelarts, Vrin, Louvain, Paris, 1948.

2- Martin Heidegger, de l’essence de la vérité, approche de l’allégorie de la caverne et du théététe de platan, traduit par Luin Boutot, établi par Hermann Mörchen, édition Gallimard, Paris, 2001.

3- Martin Heidegger, l’être et le temps, traduit par Rudolb Bohem et Alphonse de waelhens, édition Gallimard France, 1964.

4- Martin Heidegger, Introduction à la métaphysique, traduit par Gilbert Kahn, Edition, presses universitaires de France, Paris, 1958.

5- Martin Heidegger, lettre sur l’humanisme, traduit et présenté par Rogermunier aubier, édition Montagne , Paris, 1964.

6- Martin Heidegger, Nietzsche, traduit par Pierre Klossowski, tome1, tome 2, édition Gallimard, Paris, 1971.

7- Martin Heidegger, Question II, traduit par Kostats Axelos, Jean Beaufres dominique Janicaud, lucien Braun, Michel Haar, André Preau, François Fedier, Edition Gallimard, Paris, 1968.

**II- المراجـــع**:

**1- المراجع باللغة العربية** :

1- أرسطو طاليس، الفيزياء- السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قينيني، (د.ط)، أفريقيا الشرق، 1998.
2- أرسطو طاليس، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة جورج شحاته قبنواني، ط2، دار إحياء الكتب العربية، (د.م)، 1962.
3- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، (د.ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1985.
4- إيدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، المدخل إلى الظاهريات، ترجمة وتقديم نازلي إسماعيل حسين، (د.ط)، دار المعارف بمصر، القاهرة، (د.ت).
5- بيير-ف- زيما، التفكيكية، دراسة نقدية، ترجمة أسامة الحاج، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1996.
6- جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، دون ترجمة، تقديم كمال الحاج، (د.ط)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1978.
7- جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1983.
8- حبيب الشاروني، الحرية بين سارتر وبرغسون، (د.ط)، دار المعارف، مصر، 1963.
9- رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم عثمان أمين، ط4، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1969.
10- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1، (د.ط)، دار مصر للطباعة، مصر، 1968.

11- زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، (د.ط)، دار مصر للطباعة، الفجالة، مصر، 1963.
12- زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الإنسان، (د.ط)، مكتبة مصر، (د.ت).
13- زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الحرية، (د.ط)، مكتبة مصر، (د.ت).
14- سعد عبد العزيز حباتر، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، (د.ط)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970.
15- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002.
16- صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، ط1، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000.
17- عبد الحميد خطاب، مفهوم الحرية بين الدين والفلسفة والعلم، (د.ط)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999.
18- عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1966.
19- عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي، ط2، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1955.
20- عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1992.
21- عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي – مجاوزة الميتافيزيقا، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2000.
22- علي سامي النشار، محمد علي أبو ريان، عبده الراجحي، هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، ط1، دار المعارف، مصر، 1969.
23- فريدة غيوة، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، (د.ط)، شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة الجزائر، 2002.

24- فريدة غيوة حيرش، من الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل، دراسة تحليلية لمشكلة التغير الوجودي جان بول سارتر أنموذجا، (د.ط)، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، (د.ت).
25- كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم محمد فتحي الشنيطي، تعليق فيكتور دلبوس، (د.ط)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1970.
26- كانط، نقد العقل المجرد، ترجمة أحمد الشيباني، (د.ط)، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، (د.ت).
27- محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف ، (د.ط)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980.
28- محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، (د.ط)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.
29- محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1986.
30- محمود يعقوبي، فلسفة الوجود، خلاصة الميتافيزياء، (د.ط)، دار الكتاب الحديث، (د.م)، 2002.
31- هيجل، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ج1، (د.ط)، مكتبة مذبولي، القاهرة، 1997.
32- هيجل، فينومينولوجيا الفكر، ترجمة وتعليق مصطفى صفوان، (د.ط)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
33- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق، إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، ج1، (د.ط)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986.
34- يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، (د.ط)، دار النهضة العربية، القاهرة، 1986.

## 2- المراجع باللغة الفرنسية :

1- Alexandre Koyere, études d'histoire de la pensée philosophique, Edition, librairie Armand Colin, Paris, 1961.
2- Alphonse de Waelhens, phénoménologie et vérité, 1ere édition, presse universitaire de France , Paris, 1953.
3- Alphonse de Waelhens, la philosophie de Martin Heidegger, 3ème édition, l'institut supérieur de philosophie, Louvain, Paris, 1948.
4- Aristote Talis, la métaphysique, refondue avec commentaire par J.Tricot, Edition, librairie philosophique, Paris, 1966.
5- Bertrand Rioux, l'être et la vérité chez Heidegger et S'aint Tomas d'aquin, 1ere édition, presses universitaires de France, Paris, 1963.
6- Emmanuel Lévinas, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Edition librairie philosophique, Paris, 1967.
7- Gabriel Marcel, Essai de philosophie concrète, Edition Galimard, Paris 1940.
8- Henri Bergson, essai sur les données immédiates de la conscience, 120ème édition, presses universitaire de France, 1967.
9- Jean Valquin, les penseurs grecs avant Socrate, Edition Garnier flammarion, Paris, 1964.
10- Josephe Sadzik, Esthétique de Martin Heidegger, Edition universitaire, Paris, 1963.
11- Kostas Axelos, Héraclite et la phylosophie, Edition, les éditions de minuit, Paris, 1968.
12- Maurice corvez, La philosophie de Heidegger, 2eme, édition presses universitaires de France, Paris, 1966
13- Nietzsche, la volonté de puissance, traduit par Genviéve Bianquis, tome II, 24ème édition N.R.F., Gallimard, Paris, 1948.
14- OTTO Pöggeler, la pensée de Martin Heidegger, un chemin vers l'être, traduit par Marianna Simon auber, édition Aubier Montargne, Paris, 1967.
15- Philippe Huneman, Estelle Kulich, introduction à la phénoménologie, édition Armand Colin, Paris, 1997.

## 3- الرسائل الجامعية:

1- خميسة العايب، الوجود عند جبرئيل مارسيل، السنة الجامعية 2004/2003.

## III- المعاجم والموسوعات :

### 1- المعاجم والموسوعات بالعربية :


1- أندريه لالانــد، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة أحمد خليل، أحمد عويدات، المجلد1، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 2001.

2- م. روزنتال و.ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط7، دار الطليعة، بيروت، 1997.

3- روني إلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة، تقديم شارل حلو، مراجعة جورج نخل، ج2، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1992.

4- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ج2، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.

5- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي، (د.م)، 2000.

6- كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ط2، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 2000.


### 2- المعاجم والموسوعات بالفرنسية :


1- Paul Foulquie, Dictionnaire de la langue philosophique, 1ère édition, presses universitaire des France, Paris, 1962.

# أهــم المصطلحات الــواردة في البحث

(أ)

| | | |
|---|---|---|
| | La dissimulation | الإخفــــــاء |
| Zeug | L'outil | الأداة |
| | La possibilité intrinsèque de la concordance | أساس إمكانية التطابق |
| | L'apprésentation | الإستحضار |
| Entfremdugn | Aliénation | الإغتراب |
| Geworfenheit | Etre jetée | الإلقاء - الإرتماء |
| | Le fondement de la possibilisation d'une conformité | الإمكانية الباطنية للتطابق |
| | L'obnubilation | الإنحجاب |
| Lichtung | L'Eclaircie | الإنارة |
| Erschlossenheit | L'ouverture | الإنفتاح |
| | L'apérité –de comportement | إنفتاح السلوك |
| Ontisch | Ontique | أونطيقي |
| Besorgen | Préoccupation | الإهتمام |
| Ontologisch | Ontologique | أنطلوجي |
| Selastheit | Ipséité | الإنية |

(ب)

| | | |
|---|---|---|
| Befindlichkeit | Affection | التأثر الوجداني |
| Lassen | Laisser | الترك |
| | Laisser être de l'étant | ترك الموجود -يوجد |
| Bewenden - lassen | Laisser - retourner | ترك الموجود ليؤدي |

| | | |
|---|---|---|
| | | وظيفته |
| Entschlossenhit | La résolution | التصميم |
| | Conformité | التطابق |
| | L'acception ré-solue | التقبل الحاسم |
| | La représentation | التمثل |
| Endlichkeit | Finitude | التناهي |
| Ek- sistenz | Ek-sistence | التواجد |
| | Accord affectif | التوافق الوجداني |
| Die irre | Errance | التيه |

**(ح)**

| | | |
|---|---|---|
| | La liberté | الحرية |
| Anwesenhert | La présence | الحضور |
| Wahrheit | La vérité | الحقيقة |
| | La vérité de l'Être | حقيقة الوجود |
| Alltaglichkeit | Quotidienneté | الحياة اليومية |

**(خ)**

| | | |
|---|---|---|
| Jemeinigkeit | Mienneté | الخصوصية |
| Irrtum | L'erreur | الخطأ |

**(د)**

| | | |
|---|---|---|
| Bedeutsamkeit | Significativité | الدلالة |

**(ز)**

| | | |
|---|---|---|
| Temporalität | Temporalité | الزمانية |

**(س)**

| | | |
|---|---|---|
| | Le mystère | السر |

| | | |
|---|---|---|
| Verborgenheit | Etre - en chute | السقوط |
| Verhaltung | Le comportement | السلوك |

**(ش)**

| | | |
|---|---|---|
| Sache | Chose | الشيء |
| Dinglichkeit | Choséité | الشيئية |

**(ظ)**

| | | |
|---|---|---|
| Phänomen | Phénomène | الظاهرة |

**(ع)**

| | | |
|---|---|---|
| Welt | Le monde | العالم |
| Transcendenz | Transcendance | العلو (التجاوز) |

**(ف)**

| | | |
|---|---|---|
| Antologische differenz | La différence ontologique | الفرق الأنطولوجي |
| | La philosophie | الفلسفـــــة |
| Verständnis | Compréhension | الفهم |

**(ق)**

| | | |
|---|---|---|
| Angst | Angoisse | القلق |

**(ك)**

| | | |
|---|---|---|
| Entdecktheit | Découvrir | الكشف |
| Rede | La parole | الكلام |

**(ل)**

| | | |
|---|---|---|
| Unverborgenheit | Le non voilement | اللاتحجب |
| | La vérité de l'Être | اللاحقيقة |

**(م)**

| | | |
|---|---|---|
| Wahrheit | L'essence | الماهية |
| Enlwurf | Pro - jet | المشروع |
| Seinsinn | Le sens de l'être | معنى الوجود |
| Tod | Mort | الموت |
| | L'Etant | الموجود |
| | L'étant en totalité | الموجود في مجموعه وكليته |
| Situation | Situation | الموقف |

**(ن)**

| | | |
|---|---|---|
| Vergessenheit | Oubli | النسيان |

**(هـــ)**

| | | |
|---|---|---|
| | S'adonner à l'étant | هبة النفس للموجود (نتعاطى الموجود) |
| Da (das) | Là (le) | هناك |

**(و)**

| | | |
|---|---|---|
| Das sein | Être | الوجود |
| Schon - sein - in | Facticité | الوجود - بالفعل - في |
| Seinbe | Être aupres | الوجود بالقرب من |
| Eigentlichkeit | Autenticité | الوجود الحقيقي |
| Uneigentlichkeit | Inauthenticité | الوجود الزائف |
| Zuhandensein | Etre -à- portée de la main | الوجود –في- متناول اليد |
| In-der-welt-sein | Etre-au-monde | الوجود -في- العالم |
| Sein -Zum - tode | Etre - pour la mort | الوجود - من اجل الموت |
| Existenz | Existence | الوجود الماهوي |

| | | |
|---|---|---|
| Aussein auf | Etre ouvert a | الوجود المتخارج |
| Seind Sciende | Etre de l'étant | وجود الموجود |
| Da - sein | Etre - la | الوجود - هناك (الآنية) |
| Bewandtnis | La tournure | الوظائفية |

# فهرس الموضوعات

## ملخــــص مذكرة : مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدجر.

**التمهيد**: يتعرض التمهيد إلى تبيين أن الحقيقة التي ينصب عليها السؤال هي الحقيقة الكلية أي الحقيقة كمفهوم شامل ومطلق، كما يتعرض إلى توضيح عداء الحس المشترك للروح الفلسفي، وضرورة تجاوز المشتغلين بالفلسفة للحس المشترك.

**الفصل الأول**: يتعرض الفصل الأول إلى تحديد الفكر الشائع للحقيقة بمعنى التطابق، تطابق العقل مع الشيء وتطابق الشيء مع العقل، هذا التحديد يقوم على تحديد أسبق منه تكون لدى المدرسين في العصور الوسطى، يرى أن الحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل، فليس التصور الشائع للحقيقة نتاج الفكر الحديث بل هو نتيجة تمخضت عن التفسير اللاّهوتي لوجود الموجود، الذي يعتبر أن الأشياء في ماهيتها ووجودها لا توجد إلا من حيث أنها كموجودات مخلوقة تتناسق مع الفكرة المتصورة عنها سلفا من قبل العقل الإلهي، هذا التحديد المدرسي للحقيقة يرد بدوره إلى تقليد فكري قديم يرى أن الحقيقة هي تطابق المنطوق مع الشيء.

وتحديد الحقيقة كتطابق بين العقل والشيء هو التحديد الذي سيطبع الفكر الغربي كله، ابتداء من توما الإكويني وحتى نيتشه، هوسرل، وفلاسفة الوضعية المنطقية، ولكن هذا لا يعني أن تحديد الحقيقة كتطابق هو التحديد الوحيد الذي عرفه الفكر الغربي، بل هناك تحديد آخر تكون لدى الفلاسفة السابقين على سقراط يحدد الحقيقة بمعنى اللاتحجب والانكشاف.

كما يتعرض الفصل إلى تبيين عدم كفاية المطابقة كتحديد أصيل للحقيقة وذلك بالتعرض إلى الأساس الذي يقوم عليه تطابق العقل مع الشيء، إن التطابق بين العقل والشيء هو نوع من التكافؤ يعني أن يتخذ بالقياس إلى الشيء علاقة من نوع خاص يعبر عنها بالقول "كما هو عليه"، جوهر هذه العلاقة حسب تفسير "في ماهية الحقيقة" هو الاستحضار، (الذي يعني استحضار الشيء ووضعه أمام النظر بوصفه موجود قائم هناك) والشرط الذي يعتمد عليه الاستحضار هو الإنفتاح، فالمطابقة تتطلب الإنفتاح، والإنفتاح هو الإمكانية الباطنية للتطابق، ولأن المطابقة لا تكون ممكنة إلا من خلال الانفتاح، لا

تعتبر تحديدا أصيلا للحقيقة، والحقيقة كتطابق هي في النهاية هي حقيقة مشتقة وليست أصيلة.

**الفصل الثاني**: يتعرض الفصل الثاني إلى تبيين أن للإنسان حقيقة خاصة هي التي تجعل منه موجودا قادرا على إدراك الأشياء وكشف الحقيقة.

كما يتعرض الفصل إلى تبيين الأساس الذي يقوم عليه انفتاح السلوك، هذا الأساس حسب تفسير "الوجود والزمان" هو الوجود في العالم، وهو الحرية حسب تفسير في ماهية الحقيقة وعليه تتحدد الحقيقة حسب تفسير "الوجود والزمان" على أنها كشف وانفتاح، وهي على وجه الدقة السلوك الكاشف (سلوك الآنية حين تكشف الموجود)، كما هي في نفس الوقت انكشاف الموجود. أما تبعا لتفسير "في ماهية الحقيقة" فتتحدد على نحو أقل أصالة على أنها حرية وعلى نحو أصيل على أنها لاتحجب الموجود الذي يتحقق معه منوع من اللاتحجب للموجود في كليته، والحرية هي ترك الموجود يوجد أي أنها تواجد أو تخارج، وهي القدرة التي بواسطتها ينكشف الموجود فيما هو عليه وعلى ما هو عليه داخل نور الوجود، غير أن الحرية ليست أساسا مطلقا وذلك من حيث أنها تستند إلى أساس غيرها، هذا الأساس هو الحقيقة الأصيلة أو الماهية الأصيلة للحقيقة أي اللاتحجب،.

كما يتعرض إلى علاقة الإنسان مع الموجود في مجموعه وكليته، والتي تتأسس انطلاقا من الحرية، فالحرية هي التي تمكن الإنسان من إيجاد علاقة مع الموجود في مجموعه وكليته، وبالتالي تمكنه من أن ينشئ لنفسه تاريخا، والحرية في النهاية هي التي تجعل الإنسان يتوافق توافقا وجدانيّا مع الموجود في مجموعه وكليته، والتوافق الوجداني هو الذي يخلع على السلوك الإمكانية التي تخوّل له تحقيق الحقيقة.

**الفصل الثالث**: يتعرض الفصل الثالث إلى تبيين طبيعة العلاقة القائمة بين الحقيقة واللاحقيقة، حيث يتبين أنها علاقة جدلية وليست عكسية، والإنسان يوجد في الحقيقة واللاحقيقة على حد سواء.

كما يتعرض إلى مفهوم اللاحقيقة، واللاحقيقة حسب تفسير "الوجود والزمان" هي حجب وإخفاء بمعنى إنتفاء كشف الأشياء في ذاتها وهي حالة أساسية للسقوط، أما اللاحقيقة حسب تفسير "في ماهية الحقيقة" هي تحجب الموجود في مجموعه وكلته أو

السر، وهي أيضا تيهان أي حجب تحجب الموجود في مجموعه وكليته (أي نسيان السر)، وهي تنشأ نتيجة لاستغراق الإنسان من قبل الموجود الجزئي، وانشغاله بواقعه الجاري، والإنسان لا يوجد إلا من حيث ما هو خاضع لتهديد التيه، كما أنه يخضع لسيادة السر. والتقبل الحاسم هو الذي يحرر الإنسان لإدراك السر ولإدراك حقيقة الوجود.

كما يتعرض إلى تبيين معنى ماهية الحقيقة التي يتضح أنها هي حقيقة الماهية أي الانحجاب المنير. والانحجاب المنير هو الذي يفتح المجال للظهور الذي يفكر في الوجود من خلاله وتتحدد وفقا له حقيقة الموجود ويتأسس من خلاله التاريخ، حيث يوصف التاريخ بأنه تاريخ الوجود وتاريخ الحقيقة.

كما يتعرض أيضا إلى طبيعة العلاقة الكائنة بين الحقيقة والفلسفة التي تتحدد على أنها استجابة لنداء الوجود الذي تعود التقليد الفلسفي على التفكير فيه على أنه الموجود في مجموعه وكليته، ولهذا فإن الفلسفة هي وحدها التي تتعرض لتحجب الوجود وتظهره فيما هو عليه وعلى ما هو عليه.